عصبة الأمم

بقلم

أحمد وفيق

الجزء الأول

بحث مقارن في أصول عصبة الأمم وأثرها في القانون الدولي خلال مختلف العهود — عصبة الأمم الإسلامية — وعصبة الأمم الأمريكية — وعصبة الأمم الغربية القائمة اليوم

علم الدولة

الجزء التاسع

الطبعة الأولى

الثمن ثلاثون قرشاً

١٣٥٦ - ١٩٣٧

مطبعة النهضة بشارع عبد العزيز بمصر

عصبة الأمم

بقلم
احمد وفيق

الجزء الأول

بحث مقارن في اصول عصبة الامم واثرها في القانون الدولي خلال
مختلف العهود — عصبة الامم الاسلامية — وعصبة الامم الامريكية —
وعصبة الامم الغربية القائمة اليوم

علم الدولة

الجزء التاسع

الطبعة الاولى

الثمن ثلاثون قرشاً

١٣٥٦ — ١٩٣٧

مطبعة النهضة بشارع عبد العزيز بمصر

حضرة صاحب الجلالة فاروق الأول ملك مصر

مولاى

أشرقتم يوم نودي بجلالتكم ملكا على البلاد ، كقرص الشمس عم نوره الآفاق ، وجلت أشعته أعناق العباد ، وانسلكت حرارته فى الأعماق ، فطهرتها وشدت اليكم الوطن وبنيه برباط حيوى معنوى وثيق ، لا يقوى الزمن على فصم عروته ، وازكت فى نفوس الشبان العزم الطليق ، لا قبل للدهر على اخماد جذوته ، وردت الفتوة إلى الرجال ، وأعادت القوة إلى الشيوخ فتفادوا بمناعتهم المستعارة مناجل الآجال ، وأصبحت الأمة بنعمة الله ، داخل حظيرة الحب البرئ والديموقراطية الطاهرة التى بنيتموها ، جنود التاج يتبارون فى حلبة الخدمة العامة ويتسابقون ، وفى ميدان العمل الصالح يتنافسون ، مخلصين للمليك أوفياء ، معتزين بجلالتكم ولكم أولياء .

مولاى

لقد طلعتم على مصر فاعرتم وجودها نضارة الشباب وقوته ، بعد المشيب ورجفته ، وبرزت الجماعة فى ثوبها القشيب وروعته ، ورأينا الزمان يعتدل ، ووجه البشر يقتبل ، وأبا الهول ينفث سره فى غير وجل : « وورث سليمان داود وقال ياأيها الناس عُلِّمنا منطق الطير وأوتينا من كل شئ إنَّ هذا لهو الفضل المبين . »

وترددت كلمة الشعب على لسان جلالتكم كقطر المطر ، بل فى سرعة ترجع البصر ، حتى لمس الشعب فى اعجابكم باسمه فيضاناً مخصباً كفيضان النيل ، ولكنه يحمل على متونه رحيقاً كالسلسبيل ، استساغه الشعب فأخذته من ديموقراطيتكم هِزَّة ، وانتشرت فى جوانحه من تقديركم إياه نشوة ، وجعلت آياتكم الشعبية اليومية وجوه الرجاء تتهلل ، وسحب الاغتباط تنهمل ، لجل الفتح العزيز ، فتحتم به مُغلق القلوب واصطنعتم من حباتها اسنة تحرس عرشكم وتسانده ، فتخشع أمامه عين الزمان ، ورماحاً تدعم ملككم وتؤيده ، ليشرق بأنواركم الخافقان ، ويبقى معكم وبكم نور الاسلام « دين الدولة » عالياً ساطعاً ، وسيف الايمان ماضياً قاطعاً .

مولاى .

اليوم يسير الشعب فى المواكب ، مسعود الكواكب ،متدفعا بالمناكب،منشرح الصدر ، يعلوه البشر ، لاتمامه دينه بمبايعة جلالتكم إماماً على تصريف أزمة الارض، وامتلاك أعنة البسط والقبض ، داعيا لكم بالتوفيق ونفاذ الرأى بين المشرق والمغرب ، فلا ينهض عزمكم لامر ، إلا أسفر عن عز ونصر ، ولا تسمو همتكم لارب إلا تجلت عن استظهار وقهر ، فى ألسنة ناطقة بالحمد والثناء ، هاتفة بحياتكم لتسطر فى كبد السماء، آية الاخلاص والوفاء لحماة الحق والعدل والقانون المنصف : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »

أما من حالت دونه شهود هذا المهرجان السعيد معاذير فقد وجهوا وجوههم شطر القاهرة ، من ريف مصر وصعيدها ، من قصورها وأكواخها ، من سهلها وجبلها وصحاريها ، ألسنة بالشكر لله ناطقة ، وقلوبا على الولاء لجلالتكم متطابقة ، وجوارح بالادعية الطيبة المتلاحقة خافقة .

مولاى

انى فرد من أفراد هذا الشعب الذى التحمت صفوفه فاستحالت عرشالكم ، أنتم رمز الطهر والبراءة عليه تجلسون ، ثم إذا بكم ترون هذه الصفوف عند الضرورة جنوداً كالبنيان المرصوص فى سبيل الله والوطن والمليك المفدي ، أنفسهم وأموالهم وأولادهم يضحون .

ولقد أصبْتُ حصة مما طبعتم البلاد به من فتوة شبابكم، وأدركت قسطا من حرارة ماأفضتم على الوطن من همتكم ، فحفزنى هذا وذاك إلى اخراج كتاب « عصبة الامم » لاثبت فيه بالدليل القاطع ان جذوع أسمى المبادىء التى حققها العالم المتحضر فى ميدان القانون الدولى ، وأظهر مايصبو الى تحقيقه هذا العالم من مبادئ فى هذا الميدان أيضا انما هى جذوع تغلغلت داخل أقطار الشريعة الاسلامية، مصدر الثروات الفقهية .

فاعترافا بجميل جلالتكم فى شحذ عزيمتى ، ورد شبابى إلىّ ، واداء لواجب

الاخلاص والولاء ، أتشرف بان أرفع هذا الكتاب إلى عتبات جلالتكم ، راجياً التفضل بقبوله، لازالت النصرة تخدمكم، والفتوح تصافحكم، والمناجح تغاديكم وتراوحكم، وأبقاكم الله للدنيا والدين ، إماما يأخذ راية المجد باليمين ، ويملك زمام الخافقين ، ويذلل صعاب المشرقين ، ويصرف أزمة الملوين ، تجمّلون تيجان الملوك بسطوع تاجكم ، وتهذبون تاج العلم بسناء عبقريتكم ، ممتعين بعز الراية وبلوغ الغاية .

٢٩ يولية سنة ٩٣٧

خادمكم المطيع

احمد وفيق

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

كتاب « عصبة الامم » هو بحث مقارن يتناول تحقيقاً عن أصول هذه العصبة في مختلف أدوار التاريخ ، وشرح ميثاقها ، فهو إذن كتاب يعالج آخر شوط من رقى القانون الدولى، وبالتالى هو حلقة فى سلسلة كتابنا « عِلْم الدولة »، وإذا كان هذا الجزء التاسع من علم الدولة لم يصدر طبقا لما يقتضيه ترتيبه الطبيعى فان الظروف الحاضرة قد اقتضت ذلك ، على أن نصدر فيما بعد الاجزاء الاربعة السابقة عليه والمتعلقة بالدولة المركبة والحريات الدولية .

تبدأ مصر ، بعد تتويج حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الأول باذن الله، وبعد مبايعة الأمة والبرلمان إياه، عهداً جديداً جديراً بان تتجدد معه كل نواحى الحياة المصرية ، ولقد كان من بواعث سهولة هذا التطور تلك الصلة التى وثقتها طبيعة شباب مليكنا المحبوب بينه وبين أمته ، وما نمته هذه الطبيعة من عاطفة الاخلاص والولاء لسدته العلية وعرشه المفدى. فمنذ اليوم الأول لتبوئه عرش مصر، والمناداة به ملكا، وهو يفيض عليها من عصير هذا الشباب قوة ، ويخلع عليها من الديموقراطية البريئة الطاهرة روحا استعانت به على تقدير الأمور والعمل للوطن.

يود كل مصرى من صميم فؤاده أن يكون حكم الفاروق مباركا ، مقترنا بنهضة متعددة الغزوات الفكرية المشرقة فى وهج يحاكى سطوع المجد المصرى القديم يوم بسط رواقه على العالمين ، ويضاهىء تألق المجد العربي المبين فى الخافقين ، ويتقدم ليساهم فى هذه الغزوات بنفسه وماله عن قلب فياض بالبشر ، ومجهود مخصب متدفق، لا ينقطع عن النضال والكفاح، ولا يتوانى فى الاعتزاز بالعلم على اعتباره أمضى سلاح ، وهو مؤمن بقوة المثابرة فى معترك الجلاد ، ومنة متابعة تحقيق الفكرة فى ميدان الجهاد . فاذا كنا

نخرج اليوم هذا الكتاب قائما لنؤدى واجبنا فى ميدان هذه الغزوات .

هذا من الناحية الداخلية ، أما من الناحية الخارجية أو الدولية فإن موقف العالم قد ازداد تعقيداً عما كان عليه قبل الحرب العظمى : والخطر المحدق بالدول جميعاً قد تعاظم ، وأصبحت المسافات البعيدة التى تفصل بين الأمم وبين أتون النار الخبىء لا تعتبر فى عرف الساسة حماية تقى شر الحرب والبغى والعدوان ، وها نحن أولاء قد سمعنا الجنرال سمطس أحد أساطين الساسة الذين وضعوا ميثاق عصبة الامم فى سنة ١٩١٩ يقول لنا فى اجتماع حافل عقد فى « براكبان » يوم ٦ يوليه سنة ١٩٣٧ : « إن مركز جنوب افريقيا فى خطر عظيم ، والعالم اليوم فى خطر أشد مما كان قبل الحرب .

« فنحن الذين نعيش بعيداً عن حلبة العالم القديم ونرى فى المسافة البعيدة حماية لنا ، أخذنا ندرك الآن أن ليس فى المسافات البعيدة حماية ما ، فلا تتصوروا أن عزلتنا القديمة لا تزال باقية .

« لقد دخلنا العصر المعدنى الذى تحتاج الأمم الكبرى فيه إلى المعادن التى لدينا منها ثروة عظيمة . وهذه الثروة العظيمة التى تتمتع بها جنوب أفريقيا تجعلنا هدفا لمطامع الأقوياء ، الامر الذى يعرضنا فى النهاية إلى أشد الاخطار .

« والأمران اللذان استخلصتهما هما : أولا يجب علينا أن نقف كتلة واحدة ، فلا ندخل المستقبل شيعاً وقبائل : فريقا من السلالة الهولندية والآخر من السلالة الانجليزية ، بل لنسر إلى الأمام كأمة متحدة ، واثقين أنه إذا قامت فى وجهنا أزمة خطيرة ، وقفنا كأمة متحدة تستطيع الدفاع عن نفسها .

« والأمر الثانى الذى استنتجته هو أنه يجب أن لا نتكلم بلهجة الاستخفاف عن الصداقة التى لنا فى العالم . فأنا اسمى مجموعة أممنا البريطانية (كومونولث) صداقة عظيمة ، ولسنا مرتبطين فى هذه المجموعة بروابط قانونية بل نحن أحرار ، ومركزنا السياسى اليوم هو أننا لسنا مقيدين بأية معاهدات رسمية ولكن هناك شيئا أغلى من هذا ، شيئا له قيمته العظيمة وهو أننا أصدقاء حميمون ، وفى ساعة الخطر سنقف كتلة واحدة .

«لقد وقفنا فى الحرب الكبرى جنباً إلى جنب، وقد ترغمنا الحوادث إلى الوقوف هذا الموقف مرة أخرى» (راجع أهرام ٧/٧/١٩٣٧)

ليست هذه الصرخة قاصرة على جنوب أفريقيا ، وإنما هى صرخة تتردد فى جميع أنحاء العالم ، ويرجع سببها إلى فشل عصبة الأمم فى مهمتها ، ولا سيا بعد ان عجزت عن أن تحقق مبدأ حرب الجزاءات la guerre de sanction ، الماثل فى قوله عز وجل: « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله ، فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين ، إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله »

لقد أوصت هذه الآية بالتضامن العالمى، أو التبعية المتبادلة العملية، فى سبيل صيانة وحدة الكيان والحرية والاستقلال الدوليين وإنقاذ الانسانية من شرور حرب العدوان . فحققت ما عجز البشر عن تحقيقه إلى الآن ولولا ذلك لما كانت معجزة !

لقد وصل العالم الحاضر الى حالة قامت فيها الوطنية المتطرفة والأنانية برسالات عظيمة الخطر ، ولكن نظرية التبعية المتبادلة الاسلامية Interdépendance بمعناها الصحيح قد جاءت نظرية فى وسعها أن تقام كل إقدام وجرأة . لأن مدلول التبعية المتبادلة هو أولا تبعية متبادلة بين الشعوب ، وثانياً تبعية متبادلة بين الدول. ولما كان الاعتراف بتبعية الشعوب المتبادلة يقتضى لزاما توسعاً فى وظائف الدولة خارج ميدانها الخاص حتى تستطيع أن تتعاون مع الدول الأخرى فى سبيل حماية أحدث المصالح المشتركة ، فان هذا الخروج عن الميدان الخاص يصطدم دائماً بسيادة الدول الأخرى ، ولذلك فان هذا النوع من التضامن لا يمكن أن يكون له وجود إلا إذا كان تضامناً دينيا له قداسة بالمعنى الصحيح .

ولنصغ الآن إلى قول المسيو «فوشى» بصدد التبعية المتبادلة التى اعتبرها الفقهاء من أقدم النظريات (Surannée) ، واعتبرها هو نظرية الوقت الحاضر . قال هذا العلامة ص ٤٠٥ جزء أول طبعة سنة ١٩٢١ ما يأتى: «فى عصر القانون الدولى القديم»

وبينما كانت الدول تعيش فى ظل نظام السيادة المطلق الحقود المتعجرف ، رأينا أن الامتيازات التى كانت تمنحها سيادة لسيادة أخرى لم تكن باسم القانون ولا فى صورة قاعدة قانونية ولكنها كانت تمنح فى مظهر من مظاهر المجاملة . ولذلك فان الامتياز كان أقل خطراً بما أنه كان مؤقتا ، وكان قابلا للفسخ دون أن يكون مؤديا إلى ظلامة مشروعة فى حالة الانتهاك . أما الآن فان الدول تعيش فى ظل نظام تبعية متبادلة « un regime d interdépendance » فهم فى حاجة بعضهم الى بعض ، من الناحية الاقتصادية والناحية الاجتماعية ، ولذلك قضت الضرورة بان تكون الامتيازات مستقرة ودائمة ، وأصبحت الوسائل التى كانت مجرد اجراءات مجاملة قواعد قانونية صحيحة ، ولكن من الثابت فى الوقت نفسه أن القاعدة القانونية التى نشأت هكذا تحددها الضرورة التحديد الدقيق الذى تتطلبه .

« فنظرية السيادة فى القانون الدولى الحديث تخفف شدتها نظرية التبعية المتبادلة بين الدول تخفيفا عظيما . فالى جانب فكرة الاستقلال المطلق تقوم فكرة التضامن بين الدول كى تحل محلها شيئا فشيئا بطريقة يتفاوت تمامها قلة وكثرة . ومع ذلك فان رقى فكرة التبعية المتبادلة لم يتحقق إلى الآن ، والقانون الدولى لا يزال فى حالة انتقال اذا صح أن يقال هذا تجوزاً . وفى أغلب الأحيان نرى فكرة السيادة أو الاستقلال تصطدم بفكرة التبعية المتبادلة أو التضامن ، وفى الوسع فى المستقبل أن نصل عن طريق مشارطات تحكيم الى التوفيق بين الفكرتين والاعتماد على كل منهما ، وسوف تلجئنا الضرورة أحيانا الى أن نخص الواحدة بالتفوق على الأخرى .

« ولقد حدث خلال الحرب العالمية (سنة ١٩١٤ — ١٩١٨) أن توطدت فكرة التضامن بين المحاربين بدافع الحوادث على الخصوص . ولم يكن ذلك من الناحية الحربية فحسب ، ولكن من الناحية الاقتصادية أيضا . وبناء على ذلك وفى خلال المؤتمرات التى انعقدت فى مارس ويونيه سنة ١٩١٦ قررت بلجيكا وفرنسا وبريطانيا العظمى وايطاليا واليابان والبرتغال وروسيا اتخاذ اجراءات خاصة تؤهل لأن تحقق فيما بينهم وحدة عملية اقتصادية وأن تجعل « تضامن وجهاتهم ومصالحهم » يعمل

عمله فى هذا الميدان ،وهكذا قام بين بلدان كل فريق من المحاربين نوع صحيح من التعاون بارشاد مندوبين عن الحكومات كانوا يجتمعون فى مؤتمرات دورية ولكن هذه الفكرة ، فكرة المساعدة المتبادلة والتعاون بين الحلفاء لم تعش بعد الحرب . فبمجرد عقد معاهدات السلام رأينا كلا من الدول الذين اتحدوا فيما مضى لا يفكر الا فى مصلحته الخاصة الحالية طارحا المصلحة العامة ظهريا ، فلم تتأخر النتائج المشئومة التى ترتبت على هذه الأنانية عن أن تتجلى »

فاذا كانت التبعية المتبادلة بين الدول قد تحققت فى ميدان الاقتصاد وحده تحت ضغط الحياة أو الموت خلال فترة وجيزة فان هذا لا يدل الا على أن هذه النظرية العتيقة لا وجود لها فى أيام السلم . ولا تقبل العمل بها أى دولة خلال أيام السلام لأنها تكون والحالة هذه بمثابة تدخل مستمر فى شئون كل دولة وفاق عهد ملزم .

ولكن الفقهاء الساسة قد خلطوا بين هذا الالتزام المتبادل الخيالى الى الآن، وبين الواقع فى أمريكا الجنوبية وفى القانون الدولى العام الامريكى أى بين التبعية المتبادلة والجامعة الأمريكية Panamericanisme من ناحية وبين التبعية المتبادلة ونظرية «مونرو» من ناحية أخرى، مع أن الفارق عظيم بين النظرية الأوربية والنظريتين الأمريكيتين وسترى هذا بتوسع فيما بعد .

ولكن إذا كانت آية «وإن طائفتان .... » قد نزلت بصدد من طائفتين فانها تنطبق أيضا على الجماعات الدولية ولا جواز للاعتراض على هذا الرأى لأن القاعدة الفقهية أنه لا ينظر إلى خصوص السبب مع عموم اللفظ ، ومن الواجب تنفيذ عموم اللفظ وتطبيقه ، وهذا المبدأ السامى وقاعدة تطبيقه الفقهية التى وضعها الشرع الأسلامى منذ مئات السنين نجدها على أفواه الفقهاء العصريين كافة .

إن قواعد القانون الدولى كقواعد أى قانون أساسها الصحيح فى ضمير الناس أى فى الضمائر الفردية والمعتقدات الفردية .

ذلك بأن وجود الانسان فى الجماعة الذى هو الشرط الطبيعى لقيام الانسانية يكشف للناس عن ضرورة تطابق أعمالهم وبعض قواعد أولية يجرى السلوك الانسانى عليها،

وهى قواعد تعتبر « حداً نهائيا للخُلق الاجتماعى » ، وملاحظة هذه القواعد تلوح للناس أولا بطريقة غامضة ، ثم تأخـذ فى الوضوح رويداً رويداً إلى أن تتجلى على أنها نفس الشرط الذى لا مناص منه للحياة الاجتماعية فقواعـد السلوك هـذه ، أو قواعد « التدريب الاجتماعى » (راجع دوجى — الوجيز فى القانون الدستورى جزء أول ص ٣٤) تصير قواعد القانون ، أى قواعد إجبارية قانونية عندما تصبح « كتلة العقول — كما يقول المسيو دوجى — مستشعرة بان احترام هذه القواعد امر جوهرى للاحتفاظ بالتضامن الاجتماعى إلى حد أنها تتطلب الجزاء النظامى »

فقاعدة القانون هى إذن ذات جذوع متغلغلة فى الضمائر الفردية،ولكن موضوعها ذاته يتطلب الجزاء الاجتماعى أو جزاء المجموع ، وهذا الجـزاء كان موجوداً دائما حتى فى أحط الجماعات الانسانية ، ولـكنه لم يصل إلى أتم انتاجه الافى جماعة متلائمة وإياه ومفروض فيها قيام نوع من النظام السياسى . وإذن ليس من الواجب القول إن النظام الدولى أو ما أسموه « اعداد أمة لنظام دولة » (راجع هوريو مبادىء القانون العام فصل ٢ (Hauriou , Principes de droit public) هو أساس كل قانون ، وإذا كان النظـام السياسى أو الدولى نافع وضرورى إلى حد ما لوجود القاعدة الاجبارية القانونية فانه مع ذلك ليس أصلها ولا أساسها الصحيح . والحقيقة هى أن هناك قواعد قانونية جوهرية سابقة الوجود على الدولة ، وهى قواعد ليست مستقلة فحسب عن ارادة الدولة ولـكنها مفروضة عليها فرضا أيضا . ذلك بأنها تصدر مباشرة عن ضمير الناس وليس للدولة تلقاء هذه القواعد إلا واجب تحديدها وانمائها وضمان تحقيقها على التوالى فى صورة تزداد كمالا يوما بعد يوم .

فاذا انتقلنا الآن بهذه الافكار من الميدان الداخلى إلى ميدان العلاقات الخارجية رأينا أن نفس القاعدة تحتفظ باساسها . فهنا أيضا نجد أن مصدر هذه القواعد هو ضمائر الافراد . واذا نحن سرنا مع المسيو دوجى وزملائه العصريين من الفقهاء نجد أن الأصل الاولى للقاعدة الاجبارية القانونية الدولية هو فى الاحساس المشترك عند الافراد ، كما نجد أن بعض قواعد السلوك لا تفرض نفسها على الافراد فحسب وانما تفرض

نفسها أيضا على العلاقات المتبادلة بين الهيئات الاجتماعية ، ونرى هنا أيضا أن هذه القواعد تكتسب طبيعة القواعد الالزامية القانونية ، وتصبح قواعد للقانون عند ماتكون ضرورتها لاستبقاء العلاقات الدولية مفروضة على ضمائر الافرادبطريقةجلية واضحة ملحئة بحيث لايمكن مخالفتها دون أن يقضي الواجب بتنظيم عقوبات وجزاءات توقع على كل من يرتكب هذه المخالفة

وهكذا نرى فى الميدان الدولى ، كما هو الشأن فى الميدان الداخلى ، ان أوامر الدولة ليست اساس الصحيح للقاعدة القانونية ، إذ نجد هذا الاساس داخل نطاق القانون الدولى فى الاحساس القائم بنفس كتلة الافراد الذين تجمع بينهم صلة المصلحة ، أو نفس الجماعات التابعين لها ، مع العلم بان لامناص من الخضوع لبعض القواعد حتى تصان هذه المصلحة .

ولكن كثيراً من الشراح ، ومن أرسخهم ، يرون أساس قواعد القانون الدولى فى الرضاء بها رضاء صادراً عن ارادة الدول وحدها دون ضمير الافراد ، وبذلك يعارضون « العقيدة القانونية التى تشترك فى أغلب الاحيان مع نظريات القانون الطبيعى الخاصة معارضة تقوم على فكرة رضاء الحكومات التى يبذل هؤلاء الشراح قصارى الجهد فى تقويمها بالنظرية التى أسموها نظرية التحديد الذاتى théorie de l'autolimitation (راجع كوسترفى أسس القانون الدولى

T. Kosters, Les fondements du droit des gen's . Bibliotheca Visseriana - t 4 - P 200 et suiv

بل ان بعض الشراح قد أراد أن يرى فى هذا التمييز أحد الفوارق الجوهرية التي تفصل بين القانون الداخلي والقانون الدولى .

ولكن هذه الطريقة التى يعرض بها الموضوع طريقة استبدادية ، وهى طريقة غير صحيحة لانها تهمل التفرقة بين قواعد القانون ، وهى تفرقة يرى بعض كبار الفقهاء أمثال شارل ده فيسشر Charles de Visscher ودوجى أنها جوهرية إلى أبعد حد يمكن تصوره .

ان هذه التفرقة هى تلك التى شرحها المسيو دوجى شرحا مستفيضا جليا عند ما ميز بين القواعد الاولية أو الالزامية والقواعد الثانوية أو البنائية أو الفنية .

ان فى دائرة القانون الدولى كما فى دائرة القانون الداخلى بعض مبادئ أو بعض قواعد جوهرية مستقلة السلطان عن قيادة الدولة وبعبارة أخرى انها قواعد اسمى من كل نص يصدر بطريقة صريحة أو ضمنية عن ارادة الوازعين . وهذه القوعد الاولية أو الالزامية ليست من صنع الدولة، وانما هى قواعد تفرض نفسها على الدول. كما هو الشأن مثلا بالنسبة لاحترام الالتزامات المترتبة على عقود قبلت عن طواعية وحرية واختيار .

ان هذه القواعد الملزمة أو الاولية ليست إلا مجرد صورة للحقوق الاساسية، نقلت من الميدان الداخلى الى ميدان العلاقات الدولية ، ويمكن أن تدمج تحت هذا العنوان: «حق الدولة والوجود المستقل، والحق فى الحرية والحق فى المساواة» وكلها حقوق جوهرية يمكن أن تصيغها تحت تسمية واحدة هى « الحقوق الاساسية للدولة »

ان هذه المبادئ تحكم بلا نزاع كل القانون الوضعى ، فهى رمز لعنصر الحياة والرقى الذى لا يجوز أن ينضب من معين القانون الدولى الوضعى . ولكنها حقوق لا تظهر دفعة واحدة وفى كل مداها أمام الضمير الانسانى، ولقد ظهرت نتائج هذه المبادئ ونمت شيئاً فشيئاً فى صورة قواعد قانونية اجبارية على مجرى التطور التاريخى وبفضل تفهم حاجات التضامن الدولى فى أكمل وأتم وجه .

فهذه القواعد الاجبارية التى انطوى المبدأ على بذرتها لم تتجل الا تحت ضغط سلطان الضمير القانوني الدولى الذى يعم فى استبصار . ولذلك فانها ترقى فى نسبة متعاذلة وتقدم احساس التضامن والعدالة الدوليين ، وهكذا رأينا عقيدة استقلال الدول وسياداتها لم تتوقف عن التطور والرقى بفضل نفوذ التضامن الدولى المطرد الزيادة .

فاذ أنت نظرت إلى هذه العقيدة من ناحية وجهها الاولى السلبى البحت وجدت أنها ليست سوى عامل عزلة عقيم النتيجة، أما اذا أنت نظرت اليها بعد تنقيحها الذى تطلبته ضرورات العلاقات القانونية للدول ومقتضياتها وجدت أنها تستحيل إلى مبدأ وضعى مخصب هو مبدأ التبعية المتبادلة الذى قد يصل مع الزمن إلى أن يكون عامل تعاون دولى متبادل .

لقد قالوا ان هذه القواعد الاساسية قد تولدت عن مجرد قيام دول فى آن واحد وعن العلاقات التى يمليها هذا الوجود المتعدد ، ولكن هذا القول ليس حقا لان الواقعة بنفسها لا يتولد عنها علاقة قانونية مطلقاً ، ولكن الصحيح أن هذه القواعد الالزامية تصدر عن الاحساس المشترك الذى تكونه فى أعماق الناس تلك الضرورة المطلقة التى توحى باستبقاء التضامن الدولى .

فهناك إذن قواعد قانونية دولية أساسية إلى حد أنها مستقلة عن ارادة الدول . وليس فى الوسع القول بان القانون الدولى كله يصدر عن ارادة الدول صريحة كانت أو ضمنية .

فقاعدة الشرع الاسلامى . قاعدة التضامن العالمى ، قاعدة حرب الجزاءات ضد المعتدى والباغى ، هى قاعدة بعيدة عن أن تتعلق بإرادة الدول . إنها قاعدة سماوية عجزت الانسانية إلى الآن عن تحقيقها بدافع من المطامع والأنانية . ولكن من الواجب على العالم إذا أراد إصلاحا وسلماً أن يؤمن بها على اعتبارها ميثاقا عالميا ويعمل على مقتضاها وينزلها من سياسته منزلة التقديس والتكريم .

فلهذا الاعتبار ولغيره من الاعتبارات قد رأينا أن قصر مجهودنا المتواضع فى سبيل إخراج هذا الكتاب على شرح ميثاق عصبة الأمم باللغة العربية لا يضيف جديداً إلى علم الدولة يتناسب وما نرجيه لعصر الفاروق السعيد من رقى وإشراق ، وللعالم من تطور فى سبيل الرقى بالقانون الدولى رقيا يكفل سلما مستقرة وطمأنينة لا تتزعزع . ولذلك أردنا أن نخرج بالجزء التاسع من علم الدولة عن أقطار خدمة الشرق وحده إلى ساحة الخدمة العالمية المنتجة فى ميدان القانون الدولى ، بإيراد بحث جديد يتناول التنقيب والكشف عما تحت انقاض المدنية العربية من كنوز علمية غابت عن متناول الباحثين والشراح والفقهاء الغربيين الذين جعلوا فى هذه الأيام يردون كل شىء إلى مصادره وأصوله حتى تفهمه الانسانية بعد إذ تتبدى للعين حقيقة عناصره الجوهرية ، ولكن مهمتنا فى هذا الكتاب قاصرة على فتح الباب أمام المفكرين والاجيال التالية لجيلنا علهم يستكملون ما بدأناه من بحث فى انتظار إصدار الأجزاء الخاصة بتطور فكرة الدولة فى الاسلام من علم الدولة .

لقد قلنا فى الجزء الاول من « علم الدولة » (ص ٤٩ سطر ٥) : « أما فكرة الدولة فى الاسلام فلها كتاب قائم بذاته » . ولقد فاتت هذه الجملة على الكثيرين من النقاد، ولذلك وجهوا الينا عند كلامهم بصدد من الجزء الاول من كتابنا شيئا من العتاب على نسيان الدولة الاسلامية وتطور فكرتها . وإذا نحن ذكرنا هذا القول هنا ، فليس مرادنا أن نقرر أن كتاب « عصبة الأمم » هو الكتاب الذى أشرنا اليه فى الجزء الاول من « علم الدولة » وإنما نوردها لنقرر أننا فكرنا فى موضوع الدولة الاسلامية وعالجناه ووضعنا فيه المذكرات الضافية وأننا سنستخرج منه هنا باذن الله ما تسعه هذه الدراسة المقارنة من بيان . ولقد طالب مؤتمر القانون الدولى بالهاي منذ سنتين تقريباً ببحث الشريعة الاسلامية على أنها مصدر من مصادر القوانين ، واصابت كلية الحقوق الملكية كل الاصابة عندما نحت هذا النحو أخيرا . لان مقارنة الشريعة الاسلامية بمختلف الشرائع الاخرى، ولا سيما من الناحية الدولية التى لا تزال بعيدة عن المتناول والمتداول هى فى الحق مقارنة تؤدى بلا مراء إلى الوثوق بأن الشرع الاسلامى وتقاليده وسننه وسياسته وتاريخه وأسسه الاجتماعية والاقتصادية والمالية كل أولئك قد إنطوى يقينا على مبادئ وقواعد وأسس إن حقق الجهد الانسانى بعضها فانه لا يزال عاجزا عن تطبيق أرقاها وأسماها وأدعاها إلى تثبيت العمران وتدعيم المدنية وتقويم الانسانية ، وتحقيق رفاهيتها وخيرها المستقر الدائم .

لقد وصلت جهود الفقهاء الدوليين الغربيين وهم يتقصون أصول عصبة الأمم إلى سنة ١٣٠٥ حيث وضع « بيير دوبوا » Pierre Dubois المحامى كتابه الذى قصد به إلى وضع لائحة للسلام فى أوروبا . أما ما كان قبل هذا التاريخ فقد قام دونه سد منيع ، لذلك تعين علينا أن نعالج أصول عصبة الأمم قبل سنة ١٣٠٥ ، ونحن نقر بتواضع بحثنا تواضعا مطلقا ، دون أن نعيب على هؤلاء الفقهاء وقوفهم عند هذا السد، وإذا عاب عليهم هذا الموقف البروفسور البارون ده توب أستاذ القانون الدولى فى جامعة بطرسبورج أيام العهد القيصرى وأستاذ هذا العلم الآن فى أكاديمية القانون الدولى بالهاى فى مقدمة دراساته « عن الرقى التاريخى للقانون الدولى فى شرق أوروبا »

فاننا نـكتفي بايراد ذلك العتاب الخاص بعدم التنقيب فى قوانين بيزنطة للعثور على مبادىء القانون الدولى قال :

« منذ نهاية القرن التاسع عشر وتاريخ القانون الدولى والعلاقات الدولية موضوع بحوث مضنية قام بها على التوالى علماء من الفقهاء والمؤرخين حتى لنجد آدابنا العلمية قد انطوت على عشرات من المؤلفات التى رصدت على تطور القانون الدولى منـذ الحقب البعيدة إلى أيامنا هذه ، وانك لترى فى هذه المؤلفات مشاهد عامة ودراسات عن فترات تاريخية ومخطوطات عن رقى مختلف النظم » .

« ولـكنك تلحظ وسط هذه الآداب الفنية نقصا يؤسف له تحسه منذ صدر مؤلف « وارد » العجوز Le Vieux Ward المسمى بحث En quiry (١) حتى صدور كتاب رد سلوب Redslob . الموسوم باسم « تاريخ المبادىء العظمى للقانون الدولى » وهذا النقص هو انعدام المؤلفات الخاصة بالرقى التاريخى للقانون الدولى فى أوروبا الشرقية . وإذا كان من الطبيعى أن لدينا بعض مخطوطات أو مقالات فى مجلات وضعت عن هذا الموضوع خاصة بمختلف نواحيه إلا أن دراسة تتنـاول مجموعه لا تزال غير موجودة اليوم كما كان خالها منذ مائة سنة . فلا بيزنطة ولا روسيا القديمة لها أثر عند لوران Laurent أو عند هولتز ندورف Holtzendorff ولا حتى عنـد السير بول فينوجرادوف Sir Paul Vinogradoff رغم جنسيته الروسية - وهو الذى وضع سنة ١٩٢٣ « الطرز التاريخية للقانون الدولى » ؛ ولقد كان حظ الصين والهند فى الأيام الأخيرة أعظم فى هذا الميدان من حظ أوروبا الشرقية (راجع — Siuo Tchoani - Pao - Le droit des gens de la Chine antique - t . 1 Paris 1926 - H . G Rawlinson , Intercourse b.tween India and Western World . Cambridge " 1726 - S . V . Wisvanatha . International law in ancient India .- London 1926 . etc .)

وجعل البارون دى توب يحصى بعدئذ طرز المدنيات وجاء بعددها . الذى يلغ ١٧ وهى (١) مصر و (٢) ثقافة بابل و (٣) ايران و (٤) الهند و (٥) الصين

(1)R .Ward - an Enquiry into the foundation and history of the law of nations in Europe , from the time of the Greeks and Romains to the age of Grotius .V . 1 . II) London 1795 . - Redslob . Histoir des Grands Principes du droit des gens - Paris. 1923

مع اليابان القديمة و (٦) أمريكا الهمجية و (٧) اليونان و (٨) روما و (٩) السلت و (١٠) العالم الجرمانى الهمجى و (١١) أوروبا فى القرون الوسطى و (١٢) بيزنطة و (١٣) العالم الاسلامى و (١٤) المغول و (١٥) الروسيا و (١٦) أوروبا الجديدة و (١٧) أمريكا الجديدة . ثم قال :

« وعندئذ نرى مراحل رقى القانون الدولى تتولد عن احتكاك بعض هذه الطرز التاريخية بالبعض الآخر ، أو تترتب كما قلنا على تولد طبيعى يستوجبه نظامها الداخلى المعقد ، وهى التسعة أو العشر طرز الهامة بين « طرز القانون الدولى » المعروفة حتى الآن فى التاريخ العالمى واليك بيانها : (١) الجماعة الدولية للشرق الأدنى خلال العصور القديمة ، (٢) الشرق الأقصى فى العصور القديمة (دول الصين القديمة مع جيرانها) (٣) دول الهند . (٤) عصر حياة البلديات فى اليونان القديمة . (٥) الجماعة الدولية فى حوض البحر الأبيض المتوسط خلال ازدهار روما (بما أن معنى سيادة روما العالم هو زوال كل قانون دولى)(٦)أوروبا الكاثوليكية خلال العصور الوسطى . (٧) العالم الاسلامى . (٨) أوروبا الشرقية خلال القرون الوسطى . (٩) أوروبا وأمريكا فى الأزمان العصرية مع جميع الدول الأخرى المعتبرة أعضاء فى الجماعة الدولية المسماة أوروبية (منذ عهد الاصلاح الدينى) . (١٠) القانون الدولى الحديث جداً ذلك الذى يلوح أنه يرتسم على أعيننا بعد الحرب العظمى)

« ومن هذه الطرز الدولية التسعة أو العشر التى نعثر عليها فى التاريخ نجد النصف فقط ينعم بامتياز تقليدى هو أنه صالح دائما لأن يكون موضع تحليل علمى فى كتبنا المدرسية الخاصة بالقانون الدولى أو فى دراساتنا الجامعية ، وهى الشرق القديم واليونان وروما وأوروبا الغربية خلال القرون الوسطى ، والقانون الدولى العصرى الاوروبى والأمريكى ، وهى طرز جمعت بين طرفى السلسلة التاريخية المترامية الأطراف التى انطوت على أفكار ونظم السلام والقانون خلال حياة الشعوب ، فجمعت مجازا بين تحكيم « ميسيلم » ملك الكلدانيين سنة ٣٠٠٠ قبل المسيح وبين المحكمة العصرية الحديثة

الخاصة بالعدل الدولى، وهى تلك التى وضع نظام فكرتها سنة ١٩١٩ ، أما الفروع الجانبية لهذه الشجرة الضخمة فقد بقيت مجهولة . »

ولقد أحسن البارون دهتوب كل الاحسان بارتياد ناحية جديدة هى ناحية أوروبا الشرقية ، ولكنه مع ذلك قد خلط كثيرا فى بحثه هـذا ، ولو أنه درس الشريعة الاسلامية على اعتبارها مصدرا من مصادر القانون الدولى إلى جانب الشرع البيزنطى والروسى لما وقع فى هذا الخطأ البين الذى تعثر عليه فى مواطن عـدة ضمن دراسته الجليلة التى ألقاها فى اثنتى عشرة محاضرة خلال شهر أغسطس سنة ١٩٢٦ بقاعة أكاديمية القانون الدولى بالهاى ونشرت ضمن مجموعة دراسات (جزء أول سنة ١٩٢٦ من ص ٣٤٤ إلى ص ٥٣٣) وفى الحق إن الواجب يقضى على الفقهاء أن يدرسوا هذه الناحية درسا عميقا حتى لا يغمطوا الاسلام حقه ، ولا يجردوا ذوى الفضل من فضلهم على القانون الدولى .

انك اذا أنت صعدت رافدا من روافد مجرى القانون الدولى ترى نفسك مكرها على الوقوف عند نقطة مامن نقطه ، حيث ترى ماءه قد غاض ولا سبيل الى الملاحة فيه كى تتعرف الينبوع الذى صدر عنه . فتقعد حائرا ، وقد تخور قواك لتعذر الضرب فى المسالك، أو للسير على غير هدى فى المجاهل . ولـكنك اذا أنت دققت قليلا وصبرت علي مكاره البحث، ورضت نفسك على عنـاء التنقيب تحت الانقاض، وصابرت على تحمل مشاق السعى بالفكر فى اغوار الحفائر لوصلت بعد أن تسبر غور هذه المظاهر الرملية الى المجرى الحقيقى لهذا الرافد، ولعلمت فى النهاية أنه يصدر عن ذلك الينبوع النقى الطاهر ، ينبوع الشريعة الاسلامية السمحاء .

فكتاب « عصبة الامم » الذى نصـدره اليوم هو فى الواقع بحث مقارن بين مبادئ الشريعة الاسلامية باعتبارها مصدراً للقانون الدولى وبين ماوصل اليه ميثاق عصبة الامم اليوم .

جاء تـكوين عصبة الأمم نتيجة مباشرة للحرب العظمى (سـنة ١٩١٤ — سـنة ١٩١٨) ، ولقد وضع ميثاقها قصدا الى منع الحرب العدوانية دون الحرب

المشروعة . فدراسة تاريخ القانون الدولى يجب إذن أن تتناول تكوين الدول والمحافظة على حقوقها وضمان كيانها الأرضى وحق الحرب والسلم وطرق المواصلات التجارية ، وقصارى القول أن ما يجب أن ندرسه فى هذا البحث المقارن هى علاقات ما بين الدول من ناحية المظهر السياسى والنشاط الاقتصادى باعتبار أن التجارة قد أدت للعالم أجل الفوائد ، ويلى ذلك الجزء الخاص بالعدالة الدولية، أى الوسائل التى تخرج العلاقات الدولية شيئا فشيئا من دائرة مشيئة الدول وسياداتها المحلية لتخضع الى تطبيق قاعدة قانونية واحدة عامة دولية يطبقها قضاء تجرد من جميع النقائص التى يوحى بها الاحساس وتقضى بها العاطفة أو الخلق القومى بما أنها محاكم دولية .

وإذا ماتم فحص هذا النظام القضائى الدولى انتقلنا الى وجه من أصعب وجوه الحياة الدولية ونعنى به وجه الاخاء الانسانى الحساس ، وهو وجه يتناول بحث مختلف المظاهر القانونية المتعلقة بالعاطفة الانسانية ، فنرى كيف نبتت هذه العاطفة وكيف تجلت حتى الآن فى النظم القانونية وما هو مصدرها ، وما هى نتائجها تلقاء تهذيب الحرب والسلم على الخصوص حتى تتحقق المساعدة والمعاونة بين مختلف الشعوب والناس بواسطة الدول المختلفة .

لقد وقف العالم ولا يزال الى الآن واقفا فى حلبة نضال كبير ، بل فى حلبة مأساة مروعة عظيمة، فقد رأينا خلال الأزمان الماضية ولا نزال نرى الآن خلافات عالمية تتعاقب وتتجاذب فى هاويات عميقة ، وكلها خلافات تولدت عن فكرتين متعارضتين تمام التعارض ، ونريد بهما فكرة الفردية ، أو الانانية والمصلحة الخاصة من ناحية، وفكرة سامية من ناحية أخرى هى حب الخير للجميع ويعبرون عنها اليوم بالمصلحة العامة . وقد أسمى البعض الفكرة الأولى بفكرة القومية التى قد تنطبع أحيانا بطابع الشر إذا ما دفعتها المطامع إلى العمل فى السبيل الممقوت ، فتتجرد عندئذ مما انطوت عليه من أصل مشروع وميول يسوغها القانون والحق وكل معنى من معانى السمو . وأسمى البعض الآخر الفكرة الثانية بالفكرة الدولية التى تحاول أن تعمل أحيانا فى

بطء ، وأحيانا فجأة لتفل الجبروت الاعمي والمقاومات الحادة التي تأسست على الصلف والخيلاء ، والتزمتها القوميات فى بعض الاوقات ، ولكنها قد تفضى هى الأخرى عند انعدام اليقظة والرقابة الى خطر آخر هو خلق نظام ذى شكل واحد لا يقبل المرونة ولا التغيير .

وسواء أكنا نبحث فى عالم السياسة أم التجارة أم العدالة الانسانية فان الواجب يقضى أن نقرر الواقع حتى نصل الى النتيجة المرجوة من البحث وهى هل تظفر المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة دائما أم العكس بالعكس ؟ وهل التفوق للوطنية والقومية وحب الذات أم أن الخير العام هو المطمح الاسمى ؟ إن النضال بين هذين المبدئين يبدأ دائما عند بداية الحياة الدولية .

ولكننا لا نستطيع أن نعالج كل هذه الموضوعات فى هذا الجزء ، واذن فقد اقتصر الجزء الأول من « عصبة الأمم » أو الجزء التاسع من « عِلْم الدولة » على أربعة أبواب

الباب الاول فى الموقف الدولى قبل الاسلام وبعده وفيه فصلان

الفصل الأول — الموقف الدولى فى أوروبا واسيا .

الفصل الثاني — الموقف الدولى فى جزيرة العرب وفيما حولها

البـاب الثانى — فى تكوين الدولة العربيـة والاعتراف بهـا وفيه ثلاثة فصول .

الفصل الأول — الانسان والقانون الدولى وحقوقه إجمالا .

الفصل الثانى — حقوق الاقليات والجنسية وحق التجارة الدولية فى الاسلام

الفصل الثالث — تكوين الدولة العربية والاعتراف بها .

الباب الثالث عصبة الامم الاسلامية وفيه أربعة فصول .

الفصل الأول — القرءان ميثـاق العصبة الاسلاميـة الداخلي وقانونهـا الدولى المبوب

الفصل الثاني — نظريات ضمان وحدة الكيان ، والتحكيم ، والتدخل فى الاسلام .

الباب الثالث — الحرب فى النصرانية والاسلام . وآثار الشرع الأسلامى فى القانون الدولى

الباب الرابع — فى أصول عصبة الأمم الغربية كما يراها الغربيون وفيه فصلان

الفصل الأول — الجامعة الامريكية أو عصبة الامم الامريكية

الفصل الثاني — أصول عصبة الأمم الحالية .

هذه موضوعات الجزء التاسع من علم الدولة وهى موضوعات شائكة وعرة المسالك ، ولكنا عزمنا فلنتوكل على الله ، سدد خطانا وجنبنا العثرة ، ووقانا الهفوة ، إنه نعم المولى ونعم النصير ؟

الباب الأول

الموقف الدولى قبل الاسلام وبعده

الفصل الاول

الموقف الدولى فى اوروبا واسيا

كان العالم الاوروبى قبل ظهور الاسلام تابعا للامبراطورية الرومانية العالمية ، ومتى قلنا امبراطورية عالمية انتفى وجود قانون دولى ، لأنه مجموعة القواعد التى تحكم علاقات ما بين الدول ، فاذا لم يكن فى الوجود غير دولة واحدة فلا أثر البتة للعلاقات الدولية، واذن فلا قيام لقانون دولى .

ولكن هذه الامبراطورية جعلت تتحلل تحت تأثير الغارات الأجنبية بنوع خاص ، وذابت الى أن صارت غنائم واسلابا للهمج . ولقد تكلمنا عن حقيقة الشعوب التى نزلت باوروبا فى تلك العهود السابقة للاسلام . وأبنا أثرهم فى تحرير النظم، واشباع القوانين الداخلية بالحرية، وطبع سياستهم الخارجية بطابع غرائزهم ضمن الجزء الاول من « علم الدولة» عند ما شرحنا نظرية الطبيعة وفكرة الدولة (راجع ص ٩٦ الى ١١٤) ولذلك يجب أن ننتقل من أوروبا الغربيـة الى أوروبا الشرقية حتى نعرف ماذا كان الموقف الدولى على مقربة من مهد الاسلام . ونعرف ضمنا تفاصيل عن غرب أوروبا لم يسبق بيانها فى الجزء الأول من « علم الدولة » .

بيزنطه وجيرانها

من بداية القرن السابع الى العاشر

إذا أردنا ان نحلل تاريخ بيزنطة وجيرانهـا باعتبارها طرازا خاصا فى القانون الدولى وجب علينا ان نبدأ بتحديد ميدانها التاريخى الخارجى فى دقة ، ثم نعود فنجلى نقط التفاوت فى الشبه من الناحية الداخلية بينهـا وبين الغرب الاوروبى، مع بيان الاسباب التى دعت الى انفصالها عن باقى أوروبا وهيأتها فى طراز دولى متميز عن الطُرُز الأخرى ومتفتح الطرق والمسالك والنوافذ أمام النفوذ الاسيوى ، كما يقول البارون ميشيل ده توب .

ان تحديد الميدان التاريخى الخارجى الذى تولد فيه انفصال بيزنطه عن باقى أوروبا يختلف باختلاف وجهة نظر الفقيه الدولى عن وجهة نظر المؤرخ العادى ، وهى الوجهة التى عرفناها فى الكتب المدرسية .

ان أغلب هؤلاء المدرسين يرون ان تاريخ هذا الانفصال يرجع إلى سنة ٤٧٦، أى إلى اليوم الذى نزل فيه آخر امبراطور فى الغرب عن عرشه متأثراً بهجوم «أودواكر» (Odoacre) زعيم العدد الوفير من القبائل الجرمانية . فاذا نحن طبقنا هذه النظرية كان لا وجود منذ ذلك الحين للامبراطورية الرومانية فى الاستانة (بغض النظر عن عودة هذه الامبراطورية فيما بعد بواسطة شارلمان). بينما كان فريق من الدول الهمجية المستقلة يضع بنفسه ومن نفسه أساس الجماعة الدولية للشعوب الرومانية الجرمانية . وإذن فان نظرة عملية نلقيها على نصفى التراث الذى خلفه قياصرة روما تدلك من ناحية القانون العام فى تلك الازمان على الحقيقة التى تظهر فى الناحية القانونية متفاوتة عنها فى الناحية التاريخية .

فأنت تجد من ناحية ان القبائل ولا سيما الجرمانيـة بما كان عليها من زعماء وملوك ، وما حكمها من قوانين وعادات خاصة قد بقوا زمناً طويلا بعد التحلل الرسمى

للامبراطورية الغربية داخل حدود « الامبراطورية الرومانية » بكل بساطة، رغماً من أنهم هم الذين جعلوا عاليها سافلها ودكوا كيانها وأزالوا معالم بنيانها فتوزعت أسلابا.

لقد فرض فى هذه الامبراطورية انها مستمرة الوجود داخل حدودها السابقة، وكان زعيمها المشروع الاوحد هو بلا شك الامبراطور المتوج فى روما الجديدة والذى جلس على عرشها بارادة قسطنطين الاكبر وقبض على ناصية المستعمرة اليونانية القديمة المسماة بيزنطة وعلى حدود أوروبا وآسيا. وفى الحق اننا إذا نظرنا إلى هذا الموضوع من الناحية الدولية نجد ان النظرية القائلة باستبعاد القبائل الهمجية من حظيرة دولة روما العالمية قد تجنبها الفقهاء فيما يتعلق بروما واتبعوا نظرية تتعارض معها تماماً ، وهى النظرية التى وضعها الفقيه بروكولوس Procolus فى نهاية القرن الاول من الميلاد، إذ نجد فى الميدان العملى سلسلة معاهدات أبرمتها روما ومن بعدها بيزنطة مع قبائل « الفران » و« الفندال » و« الغوط » الخ جعلت تربط منذ منتصف القرن الثالث إلى عهد جوستينيان جميع هذه القبائل بالامبراطورية حيث أدخلتها قانوناً تحت السيادة الرومانية l'imperium rommanum. ومنذ ذلك الحين وأنت ترى رؤساء القبائل الجرمانية ليسوا فى نظر القانون إلا تابعين Vassaux أو مجرد موظفين أمبراطوريين لروما أو للاستانة.

ولذلك رأينا « أودواكر » بعد إذ أسقط أمبراطور الغرب « روميولوس أوغسطولوس» Romulus Augustulus يعلن أنه قد عمل ماعمل بصفته وطنياً من « روما » ويقر صراحة بتبعيته للامبراطور زينون بالاستانة . وكذلك كان شأن كلوفيس Clovis مؤسس مملكة فرنسا وطنياً من « روما » وقنصلا تلقى من أمبراطور الاستانة هداياه على هذا الاعتبار . والحادث الهام هو ماقام به حفيد كلوفيس المدعو تيودهبير الاول Thèodebert عندما رفض أن يضرب العملة باسم أمبراطور بيزنطة سنة ٥٣٩ ، أما فى اسبانيا فان ملوك الفيزيغوط لم ينحوا نحو ملك فرنسا إلا فى سنة ٥٨٦

وقصارى القول ان دول الهمج فى الغرب لم تتحرر من قيود التبعية البيزنطة إلا بعد جوستينيان . ولم يبق خاضعاً لها عندئذ إلا ايطاليا الجنوبية وصقلية .

وإذن فالانفصال السياسى بين بيزنطة والغرب الاوروبى لم يصبح أمراً واقعاً إلا منذ القرن السابع .

وفى نفس هذا القرن نزلت القاضية ببيزنطة حيث ظهر الاسلام فانقض العرب على هذه الامبراطورية ودكوها دكا . ذلك بان الاسلام الذى ظفرت أعلامه وبنوده، وانتصرت جيوشه وجنوده . قد انتزع منها فى عشرات من السنين نصف أقاليمها فى آسيا وجميع مستعمراتها فى أفريقيا .

ومنذ ذلك الحين والامبراطورية الرومانية الشرقية قد انحصرت بين حدودها الضيقة وعاشت عيشتها الخاصة التى اختلفت عن أحوال الرقى الدولى والاجتماعى والسياسى فى أوروبا الغربية .

وفى سنة ٨٠٠ ميلادية نادت أوربا الغربية بشارل ملكا على فرنسا وأمبراطوراً لها . وبعد عشر سنوات أضطرت بيزنطة إلى الاعتراف بالمساواة القانونية بين نصفى العالم الرومانى القديم ، ففى سنة ٨١٠ عقد الصلح بين شارلمان و(نيقوفور) Nicephore الاول أمبراطور الاستانة، وفى سنة ٨١٢ قدمت التحية لملك فرنسا باسم الامبراطور الذى كان قبل الآن واحداً فى العالم . وفى سنة ٨١٣ أجاب شارلمان على الامبراطور ميشيل الاول وهو يتكلم رسمياً عن الامبراطوريتين المسيحتين اللتين خلقا «ليبقيا فى سلام متحاالين ومتحدين فى حب المسيح »

كان هذا هو التتويج الرسمى من الجانبين لرقى سياسى عظيم فصل بين نصفى الامبراطورية العالمية الرومانية ، فبدأ العمل رسميا بالقانون الدولى فى أوروبا .

هذه هى الحوادث التى خلقت الامبراطورية الرومانية الاخيرة باعتبارها « طرازاً تاريخياً » خاصاً انتزع من أوروبا ، ومنذ ذلك الحين وهذه الامبراطورية تسكن فى منزلها الذى أخذ يضيق يوما بعد يوم ويزداد اندماجاً فى الشرق كلما أشرقت شمس .

لقد حصرت بيزنطة داخل هذه الحدود وكأنها عالم منعزل واقع بين مسيحية الغرب من جهة والاسلام من جهة أخرى . فما هى إذن أهم نقط اختلاف الشبه الداخلى بين نصفى العالم المسيحى ، تلك التى عجلت الانفصال بلا شك وساعدت مساعدة جليلة

القدر فى تحويل روما الجديدة التى أسسها قسطنطين الاكبر إلى « طراز تاريخى » شرقى أصلا، أو على الراجح أوروبى أسيوى مناصفة ؟ ان الفوارق التى جاءت سبباً لانفصال فرعى المدنية المسيحية فى القرون الوسطى كانت ذات أثر منتج فى سمو القانون الدولى وعلاقات مابين دول أوربا الشرقية فيما بعد .

ويلوح أن أكبر عوامل المدنية والسياسة التى كونت أهم الفوارق بين الشرق والغرب ثلاثة ، وهى :

(ا) اختلاف التكوين الجنسى اختلافا كليا بين الشرق والغرب .

(ب) اختلاف تطور فكرة السلطة العامة ولا سيما سلطة السيادة .

(ج) اختلاف نمو العلاقات بين الدولة والدين فى الشرق والغرب .

ان هذه الوقائع المتعلقة بالتاريخ السياسى العام بقيت مختلفة الذيوع والانتشار . ولكننا نرى أن نشير اليها هنا ببعض كلمات ، بما أنها تؤلف نفس أساس الفوارق بين الغرب والشرق الاوروبى ، وتبين لنا أسباب انفصالهما ، وأسباب التطور اللاحق الذى قامت به بيزنطة وهى تؤلف مع جيرانها الاقربين نظاما دوليا خاصا « وطرازاً تاريخيا » فذا .

التكوين الجنسى

(١) أما فيما يتعلق بالتكوين الجنسى لنصفى الامبراطورية الرومانية القديمة فان العنصر اليونانى رغما من التسلط السياسى لروما على البحر الابيض المتوسط لم يفقد مطلقا شيئا من تفوقه من ناحية المدنية العامة فى الجهة الشرقية من الامبراطورية شأنه فى هذا شأن العنصر اللاتينى الذى احتفظ بتفوقه فى الغرب .

ومن جهة أخرى فان الاخلاط الجنسية التى كونت فى نهاية الامر الطراز التاريخى الرومانى المركب فى الغرب ، والطراز اليونانى أو البيزنطى المركب فى الشرق كانت اخلاطا مختلفة من جميع النواحى . فهنا نجد السلافيين والاسيويين من جميع الانواع على حدود الامبراطورية ، وهناك نجد السلتيين والجرمانيين وفيما بعد نجد

السلافيين أيضا . ومن هنا نعلم أن تقسيم الامبراطورية تقسيما اداريا أيام دقلديانوس Dioclètien (نهاية القرن الثالث) كان بداية الانفصال النهائى بين نصفى الامبراطورية ، وان الشطر الشرقى ترك لينطبع باليونانية تماما . وهذه اليونانية لم تتوان قط بعدئذ فى أن تتقدم منذ انتقال عاصمة الامبراطورية إلى الاستانة ؛ وجعلت اللغة اليونانية تتفوق رويدا رويدا على اللغة اللاتينية حتى أصبحت اللغة الرسمية . وإذا كان جوستينيان قد استعمل اللاتينية لتدوين مجموعة قوانينه فان خلفاءه لم يسنوا قوانينهم إلا باللغة اليونانية ، ومن عهد الامبراطور موريس (٥٨٢ — ٦٠٢) كانت لغة التجارة المعروفة فى الامبراطورية الشرقية هى اليونانية ، وفى عهد هراقل ضربت العملة النحاسية وعليها نقوش باليونانية لاول مرة وبذلك صعدت اللغة اليونانية من طبقة الشعب وأغارت على الطبقة المتوسطة والعالم التجارى والارستوقراطية والميادين الحكومية وسرعان ما اتهمت اللغة اللاتينية بأنها لغة الهمج والبرابرة . ثم استبدل العنوان اللاتينى التقليدى للامبراطور خلال القرن الثامن بعنوان يونانى .

اختلاف تطور فكرة السلطة

٢ — إن هذه الفكرة الاخيرة تكشف لنا عن عمق التغيير الذى طرأ على فكرة السيادة فى الشرق بالنسبة للواقع فى الغرب . فالمعنى المقصود عند روما القديمة من رئيس الدولة أو الموظف الاول أو امبراطور الوطن قد تطور فى الامبراطورية الشرقية فى اتجاه لايرى فى ولى الامر غير مولى مطلق التصرف فى كل شىء ومستبد إلى أقصى حد . بينما كان فى روما متجها نحو التأليه ، ولكنه تبخر أمام المسيحية وأمام الاعتقاد الجرمانى فى رئيس حر لقبيلة من الفرسان الاحرار . فالامتزاج الشرقى أدى فى بيزنطة إلى انبعاث فكرة التسلط الامبراطورى التى توارت أمام المسيحية ، وكما قال ممسن Memmsen « إذا كانت فكرة إدماج الامبراطور فى المعبود قد اضطرت الى التقهقر أمام سلطان الفكرة المسيحية فان فكرة التسلط الامبراطورى قد بقيت مع ذلك فى العصر البيزنطى النظرية الاساسية للنظام الملكى

الجديد . » .ولهذا أصبح الامبراطور الروماني سيداً مستبدا بينما الرجال الرومانيون أصبحوا عبيداً أذلاء لهذا السيد المطلق .

ومن الواجب أن نلاحظ فى الوقت نفسه الذى نسجل فيه هذا التطور الواقع فى دائرة القانون العام أن هناك تطورا يقابله فى الاشخاص وفى الاجناس الذين شغلوا عرش بيزنطة عقب بعضهم . فجوستان الثانى Gustin II الذى جلس على العرش فى النصف الثانى من القرن السادس وخلفه تيبريوس Tiberius (٥٧٨ — ٥٨٢) قد اسسا رغما من أسميهما الرومانى البحت فرعا جديدا قد يكون يونانيا وقد يكون خليطا (سلافيا أو أسيويا) ولكنه على أى حال لا صلة له بالرومانيين .

إن العائلتين الهامتين الذين شغلوا عرش بيزنطة خلال الفترة التى انقضت بين القرن السادس والحادى عشر هما من أصل أسيوى . فليون الثالث (٧١٧ — ٧٤١) من أسيا الصغرى ، أما بازيل الاول (٨٦٦ — ٨٨٨) فأرمنى . ومن هنا يتضح لك أن الشرق الرومانى قد انفصل نهائيا عن الغرب الرومانى وانعزلت بيزنطة عن أوروبا المسيحية ، ومن الطبيعى أن العادات التى سرت فيما يتعلق بالحكم تطبعت أيضا بطابع جديد وأثارت ذكريات الاستبداد العتيق المروع « وكل ذلك أنزلت عليه سجوف انعقدت من بخور النفاق الاكليريكى الذى اقترن بذكر إسم المسيح فى كل لحظة وأداء الصلوات وترتيل الآيات بلا مناسبة ، وتقديس بقايا القديسين العجيبة ، واصدار المراسيم الامبراطورية التى كانت تحل كل المشاكل الدينية ، أو ثورة الغضب التى كانت تثير مشاحنات القساوسة والمجامع الدينية وأضادها حول معتقدات لا تفهم إطلاقا » .

ولقد دهش المسيو نومان Neümann أمام هـذا المشهد المفجع فوضع كتابه التاريخى « الموقف العالمى للامبراطورية البيزنطية قبل الحروب الصليبية » : وتكلم فيه بهذه المناسبة عن عبقرية الجريمة التى سادت فى بيزنطة كبريات شئون الدولة الخارجية والداخلية ولم يعرفها الغرب إلا أثناء عهد الاحياء La Renaissance

ولتعرف حقيقة حال هذه الامبراطورية الرومانية الشرقية التى فى وسعها أن

تفاخر اليوم بان لها كثيرا من المعجبين بين علماء الآثار البيزنطية تتقدم إلى القراء باحصاء مستعار من المسيو رامبو Rambaud .

اذ قال هذا البحاثة المدقق : « جلس مائة شخص على عرش بيزنطة خلال الالف سنة تقريبا التي عاشتها مستقلة . ولقد قضى ثلث هؤلاء نحبهم بموت طبيعي وتوفى ثمانية في الحرب أو عقب حادثة ، ونزل ١٢ عن الحكم ومات ١٥ في السجن أو في الدير أو جوعا . وقطعت أجساد ١٨ إما بطريقة الخصاء أو فقأ العيون أو قطع الايدى والانوف . ومات ٢٠ سما أو خنقا أو قتلا بالخنجر الخ .. (راجع رامبو - الامبراطورية اليونانية في القرن العاشر ص ٢٣٠) .

ورغما من كل هذا فان هؤلاء المغامرين الذين طمحوا في السلطة عن جشع لحوح قد زعموا انهم عملوا بتقاليد القانون العام الداخلي حيث قالوا إنهم مؤيدو « المشروعية » أما من ناحية القانون العام الخارجي ، أي الشئون الخارجية فقد زعموا أنهم يستمرون في تمثيل سلطة الشعب ضد قبائل الهمج الذين قيل تجوزا بخضوعهم للسلطة الوحيدة للسلطان الامبراطوري في العالم الذي أصبح مركزه يومئذ في روما الجديدة ، وهذا هو التراث القانوني والسياسي للامبراطورية الرومانية القديمة الذي كان من نصيب بيزنطة .

أما فيما يتعلق بما أسموه المشروعية التي لاتهم الحياة الدولية مباشرة فانها قد أخذت أشكالا مضحكة مبكية في دولة يرتكن فيها انتقال السلطة العامة دائما على الاكراه ، ولما كان من الواجب انقاذ مبدأ الانتقال القانوني للسلطة أمام الشعب بأي ثمن فقد التجئوا في بيزنطة الى فتاوي قانونية معقدة للوثوق بالاستمرار القانوني للسلطة العليا منذ قسطنطين . فكانوا في بعض الاحيان يلجئون إلى اختلاق ميلاد غريب كبنوة المغتصب ، وغالبا ما كانوا يلجئون إلى تخليص الامبراطور الجديد من الورطة عن طريق تزويجه أرملة سلفه أو ابنته أو اخته أو قريبته . فعندما نزل « ميشيل دوكاز » في القرن الحادى عشر عن العرش لمصلحة خصمه كان لهذا الاخير المدعو نيقوفور بوطونياطس Nicephore Botoniates ان يختار بين زوج الامبراطور

الذى استحال راهباوبين أمه ، فاختار أصغرهما وطلق زوجه فى الوقت نفسه ، وبارك قسوس بيزنطة هذا الزواج الغريب المناقض لقانون الكنيسة تماما حسب شرع ذلك الوقت، ولكنه استخدم فى الظاهر لا نقاذ مبدأ المشروعية .

وهناك مبدأ آخر يجب أن نعنى به كثيرا ، بما انه يتصل اتصالا وثيقا مباشرا بما بين الدول من علاقات ، وينطوى هذا المبدأ على تسلط الامبراطورية تسلطا عالميا أو ينطوى على الراجح على تسلط امبراطور الرومان « وحيد العالم » كما كانوا يلقبونه . وهو الذى يحكم جميع شعوب الكرة الأرضية فى آخر الأمر . فالدول الذين يرفضون الاعتراف بتفوق الدولة الرومانية الشرقية ، وبخاصة الدول الغير المسيحية لم يكونوا إلا همجا غير جديرين بان يعدوا بين الشعوب المتمدنة الذين يعيشون داخل حظيرة الجماعة العهدية (La communauté fédérale) الرومانية التى يمثل الشعب الممتاز الى أرفع درجة .

وحتى الشعوب التى كانت لا تزال مجهولة وتعيش عيشة نصف وحشية قد فرض فيها أنها جزء تابع لولاية الامبراطور العامة العالمية . فامبراطور الرومان فى الشرق كان أمبراطور العالم .

ولقد وصف مؤرخ حربي هذا الموقف بالآتى : « كانت الامبراطورية ترى نفسها الدولة الوحيدة المشروعة ، أما باقى الدول فكانوا تابعين لها أوخدمتها . واعتبرت الدول المسيحية كأقاليم تتمتع بحكم ذاتي محلي بحت ، وولاة أمورهم كانوا تابعين لمتبوعهم الامبراطور » (راجع يوفانيفيتش - Essais et succés de Jovanivitch- Conversion parmi les slaves de la peninsule des Balkans dans le tome V . duJournal Delo , cités par Milenco R . Visnitch, le droit international dans les Rapports des slaves méridionaux au moyen age (R . D . I . t 38 1896 .2p . 331 .)

ولقد ذكر هذا الاخير قصة مدهشة تدل على عقلية هؤلاء البراطرة الشاذة ، وخلاصة هذه القصة ان أحد سفراء شارلمان كان يتحدث مع امبراطور بيزنطة فسرد له تاريخ الحروب العديدة التى وقعت بين امبراطوره والسكسون، فقاطعه الامبراطور

فجأة قائلا : « لماذا يعمل سيدك كل هذا فى مقاتلة هؤلاء الاعداء الذين لا اسم لهم ولا فضيلة ؟ انى أهبهم لك . فخذهم لنفسك وكذلك كل البلاد التى يملكونها » ولما قص السفير هذه الحكاية لشارلمان قال له : « لقد كان يحسن الامبراطور صنعاً لو انه وهبك زوجا من الاحذية جديداً ، فقد كنت تستطيع أن تستعمله خلال هذه السياحة الطويلة » —

فهذه النظرية بما فيها من مضحك سخيف جعلت كل بلاد العالم المعروفة والغير المعروفة ملكا للامبراطور ومع ذلك كانت محور النظرية التقليدية للقانون العام فى بيزنطة .

ولكن قوة الاشياء حملت براطرة الشرق على أن ينزلوا عن هذا الادعاء فى الغرب ، أما فى الشرق فبقيت الحال علي ماهى عليه تلقاء جزء كبير من الدول المحاربة فى آسيا وفى شرق أوروبا . وهذا ماتكون منه إلى القرن الثالث عشر على الاقل هذه الجماعة الدولية المتميزة فى شرق أوروبا ، مما أثار علي وجه التقريب ذكرى الامبراطورية الرومانية المقدسة فى أوروبا الغربية ، حيث كان هناك دول أغلبها مستقل فى الواقع ، تكونت عاملا من عوامل القانون الدولى ولكنها بقيت تتحرك فى ميدان قانونى مشترك طبعها بطابع التبعية للامبراطورية الرومانية التى يمثلها امبراطور بيزنطة الذى رأى أن يرمز لتفوقه بالانعام علي الملوك والامراء بالالقاب الفخمة الضخمة المستعارة من سلك الحاشية الأمبراطورية مقترنة بالنياشين والتحف ومعها فى أغلب الاحيان إحدى أميرات اسرته التى يضحيها لتزيد سناء الحاشية الهمجية حتى يوثق تبعيتها للسياسة الامبراطورية (وإذا أردت المزيد فراجع الدولة والكنيسة فى بيزنطة خلال القرن الحادى عشر طبعة بطرسبورج — سنة ٨٨٤ للمسيو ن . سكابالانوفيتش (Skabalanovitch

ولقد كان القوقاز من ناحية الانعامات قبلة رجال السياسة فى بيزنطة ووزارة خارجية الاستانة ، فملوك وأمراء أرمينيا وجورجيا الخ . الذين اعتنقوا المسيحية منذ أمد طويل كانوا حلفاء أو تابعين أو أصهار أو حفدة طبيعيين لامبراطور بيزنطة ولهم ألقاب

خاصة فى الحاشية ، ويوصفوا فى المخاطبات الرسميه بأنهم « الابناء لاعزاء » للامبراطور ، وكان « أباؤهم الاعزاء » يرسلون اليهم تيجاناً إذا استدعت الحال ، وقد يرسلون ذلك فى مواطن عدة ، بما ان هذه الانعامات الفخرية شخصية محض ، ولم يكن براطرة بيزنطة أشحة فى هذا الصدد حتى على رؤساء القبائل الهمجية الذين كانوا يهاجمون الامبراطورية بلا انقطاع ، براً وبحراً وفى أقاصى حدودها وأحياناً فى الاستانة ذاتها من من البحر الاسود . كالبلقان والصرب والمجر والروس الذين لما يعتنقوا الدين المسيحى ، وكان من الواجب عليهم أن يستدعوا القسس من بيزنطة إذا هم جنحوا إلى دس الدسائس للاستانة وأرادوا أن يستنزفوا الاموال والخلع والالقاب والتيجان ويحظوا بأجمل الاميرات اليونانية كزوجات .

وكانت الامتيازات الاستثنائية تمنح فى أحوال استثنائية ، إذا ما تطلبت السياسة ذلك فى سرعة ، ذلك بان المبادىء فى بيزنطة لاقيمة لها أمام حقائق السياسة ، فقد رأينا منذ القرن السابع البراطرة المتمسكين بدينهم يزوجون فى كثير من الاحيان بناتهم أو قريباتهم إلى ملوك الخزر (قبائل تركمانية كانت تحتل فى القرن العاشر الاراضى الواطئة من نهر الفولجا ونهر الدون فى شمال بحر الخزر وبحر أزوف) رغماً من أن هؤلاء الملوك كانوا وثنيين ثم يهودا فيما بعد ، ومن جهة اخرى فان الامبراطور الذى كان يحذر جيرانه البلغار قد أنعم على أميرهم فى سنة ٧٠٥ وسنة ٩٠٧ بلقب قيصر البلغار حتى يبقى هادئاً فى بلاده .

ومن المعلوم أيضا أن أمراء روسيا والمجر الاولين المسيحيين كانوا حول سنة ١٠٠٠ موضع حفاوة وتكريم عظيمين من قبل امبراطور بيزنطة ، فقلا ديمير أمير كييف تزوج بعد تعميده فى سنة ٩٠٠ الاميرة « حنا » أخت الامبراطورين اللذين كانا يحكمان وقتئذ قد وصل اليه من الاستانة أعلام مملكته ، بينما التاج المجرى الاشهر الذى أسموه تاج «القديس أتيين» قد جاء أيضا من بيزنطة فى نفس التاريخ تقريبا . وبهذه الطريقة أو تلك دخل جميع هؤلاء الدول فى حظيرة الاختصاص القانونى للامبراطورية اليونانية

كانت تلك هى مختلف الآثار المترتبة على فكرة عالمية السلطة التى اختص بها الامبراطور فى بيزنطة ، ولقد كانت هذه الفكرة فى الشرق والغرب من أوروبا سبب اجتماع فريق عديد من الشعوب والدول النصف همجية حول مركز واحد للمدنية — الاستانة — اعتبروه جميعاً كفنار للثقافة السامية . فادى ذلك إلى اعتيادأن يروا أنفسهم أعضاء فى أسرة واحدة للدول .

ومما لا نزاع فيه أن فكرة الجماعة الدولية فى أوروبا الشرقية قدتولدت عن سياسة بيزنطة وفكرة استمرار السلطان الامبراطورى لروما ، وعالميته .

ومنذ التحرير التام للتابعين صوريا لبيزنطة ظهر نصف سيادتهم . ولكن روابط المدنية المشتركة بقيت،وخلقت فى دائرة علاقاتهم المتبادلة بداية قانون دولى .

وما لا يقل أهمية عن ذلك من وجهة القانون الدولى هو أن هذا الامبراطور الرومانى الذى اسند لنفسه حق الاختصاص بالسيادة العالمية كان مسيحيا . ولكن مسيحية بيزنطة كانت مسيحية ناقصة لا يغبط المسيحيون عليها . حتى لقد كان البراطرة المتحمسين لدينهم يشبهون أحيانا براطرة روما الوثنيين المتألهين شبها عظيما .ولكن هذه المسيحية باختلاطها بمبدأ عالمية السلطة الامبراطورية قد احدثت مع ذلك نتائج حسنة فى بعض ميادين الحياة الدولية ولا سيما من ناحيتين .

لقد عنى الامبراطور باعتباره حامى الكنيسة المسيحية الأعلى بنشر دينه بين الكفرة ، وبذلك ساعد على توثيق علاقات سلمية مع اعرق البلاد فى الهمجية وأشد الشعوب بربرية . فقد بدأ الغوط تحت حكم « ڤالينس » Valens يدخلون فى النصرانية ، وامتد نفوذ المبشرين الدينيين أيام « جوستان » و « جوستينيان » الى « سوكوتور » Socotore فى المحيط الهندى وجزر مالابار Malabar ،وجزيرة سيلان وفى الصين ،وفى أيام « هرقل » انتشر الانجيل بين « الكراوتيين » و « الصرب » وانتشر فى أيام ميشيل الثالث بين « البلغار » والموراف وبلاد « البحر الاسود » . وذاع أيام قسطنطين السابع فى « المجر » وفى أيام « بازيل الثانى » بين الروسيين فى

« كييف» (Kieve) حتى لقد كان التنصير على هذا النحو عظيم الأثر فى القانون الدولى. فاذا هو تناول شعبا على بكرة أبيه كان ذلك دخول عضو في جماعة الدول المسيحية ، أما إذا اقتصر على بعض فرق من الأفراد الغربيين الذين سكنوا فى بلاد بعيدة فانه كان يؤدى إلى ما أسموه التدخل الانسانى وهو فرع من التدخل السياسى ، وإذا كان أى فقيه أو شارح لم يجسر إلى الآن على البحث عن أصول هذا التدخل فى التاريخ الدولى لبيزنطة فان الشرق على أية حال هو مصدر هذا النوع من التدخل

إن الرئيس المسيحي لامبراطورية روما ، خليفة قسطنطين وتيودور واخوانهم هو وحده الذى كان له الحق فى الدفاع عن المسيحيين أينما كانوا، وعن موضوع عقائدهم أينما وجدوا ، بل كان عليه هذا الواجب . ولنضرب لذلك أمثلة .

إن أول مثل يرجع إلى سنة ٥٧١ حيث كان كسرى ملك فارس فى حالة حرب مع أرمينيا ، وقد احتج هذا الملك لدى الامبراطور «جوستان الثانى» على المعاونة التى أعانها الأرمن مع أنه كان معه فى حالة سلم. وقد أجاب « جوستان» على هذا الاحتجاج بقوله: ان الامبراطور لا يستطيع أن يسلم للعدو شعبا مسيحياً جاء يسأله المساعدة .

ولكن ليس هذا هو التدخل. وإنما هذا تهريب سلاح . لان التدخل فى سبيل الانسانية يستلزم شروطا بسطناها فى الجزء الثالث من علم الدولة ، هذا إلى أن مبدأ « التدخل »هو بوجه عام مبدأ لا يتلاءم وأى نظام عالمى، لأنه فوق القومية الواحدة سواء أكان نظاماً دينيا أم قانونيا . فلا روما ولا بيزنطة استطاعا ابدا إقرار التدخل . أما الاسلام فيعلن أنه « إذا طارد شعب غير مؤمن شعبا مسلما أو اضطهده فان الواجب يقضى على المسلمين فى جميع الأرض أن يبذلوا الجهد فى سبيل تحريره » (راجع مندلستام — مصير الامبراطورية العثمانية ص ٣٧٠)

(A . Mandelsiam :le sort de l,Empire Ottoman)

وفى نوفمبر سنة ٦٤١ بعد غزوات الخليفة عمر التى أدخلت سوريا وفارس ثم مصر فى حوزة المسلمين، اضطر البيزنطيون إلى أن يعقدوا صلحا مع العرب ويجلوا عن البلاد التى سبق لهم غزوها . وقد نصت هذه المعاهدات فضلا عن الجلاء على أن الواجب يقضى على العرب أن لا يهدموا الكنائس المسيحية وأن لا يتدخلوا فى شئون

المسيحيين الذين وعدهم الخليفة بالحماية القانونية بشرط دفع (الجزية) ومن الراجح أن تكون هذه أول معاهدة انطوت على مبدأ معافاة المسيحيين من القضاء المحلي فى المسائل الدينية ، وهذا المبدأ هو الذى اصبح فى امتيازات Capitulation القرون الوسطى نفس الاساس الذى قام عليه حق التجوز الدولى droit d'exterritorialité للاوربيين فى بلاد الشرق الادنى . (راجع كوربوس جريك Corpus Griech Urk 1 no 220

ولقد قال البارون « دهتوب » فى هذا الصدد إن البيزنطيين الذين جلوا عن الاراضى المصرية قد أكرهوا المسلمين على عقد هذه المعاهدات . وهذا مخالف للواقع لأن المسلمين قد عقدوا مثل هذه المعاهدات من قبل مع المغلوبين ، ولا يعقل أن يكره المغلوب الغالب أو يملى عليه شروطه، وإنما الدين الاسلامى دين التسامح بالفطرة هو الذى أوحى بهذه المعاهدات تطبيقا لقوله « تعالى لا إكراه فى الدين » و « لكم دينكم ولى دين » . ما توافرت الشروط التى سنذكرها فى موضعها .

أما مبدأ التجوز الدولى الذى قضي باعفاء المسيحيين على الخصوص من تطبيق (الحدود عليهم) قانون العقوبات الاسلامى فقد أعلنته هو الآخر معاهدة عقدتها بيزنطة سنة ٩٤٤ مع أمير الروس ايجور ، فقد نصت هذه المعاهدة صراحة على اختصاص السلطات البيزنطية بمحاكمة اليونانيين الذين يرتكبون جرائم فى روسيا .

وفى الوسع أن نلقى كثيرا من النور على السياسة الدولية المسيحية لبيزنطة اذا نحن كشفنا عن الاحوال التى عنى فيها ساسة بيزنطة بعقد معاهدات لحماية المخلفات المسيحية وغير ذلك من الاشياء الدينية التى سقطت فى أيديهم .

ففى سنة ٥٢٨ نص فى معاهدة عقدت بين هرقل وملك فارس على رد الصليب الأعظم ، ولقد اغتبط المسلمون بهذا النصر لأن الروم كانوا أهل كتاب وفى النبوءة بهذا النصر نزلت الآية الكريمة : الم . غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله » . وفى سنة ٩٤٣ بينما كانت الحرب مستمرة بين خليفه بغداد تمكن الامبراطور « رومان الأول » Romain من أن يسترد كفن المسيح مقابل إخلاء سبيل ١٢٠٠ أسير

ودفع ١٢٠٠٠ قطعة من الفضة مع ضمان عدم تعدى اليونانيين على بغداد بالسلب والنهب
وقد نصت المعاهدة التى عقدها بازيل الثانى سنة ٩٨٧ مع الفاطميين بمصر على شرط من شروط الصلح يقضى بالاحتفاظ بيبت لحم .

تفاوت نمو العلاقات بين الدولة والدين

فى الشرق والغرب

٣ — أما النقطة الثالثة لعدم الشبه بين الشرق والغرب فانها خاصة بعلاقات ما بين الدوله والكنيسة . أى بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية

كانت نتيجة النصر العزيز الذى ظفرت به المسيحية على الوثنية فى الامبراطورية الرومانية كما لاح للمسيحيين هو أن الحكمين — حكم الله وحكم قيصر لا يجتمعان مطلقا فى يد واحدة وفاق ما قاله المسيح (مرقص ، ١٢ ، ١٧) فلا يكون فى وسع رئيس دولة أن يزعم فى وقت واحد أنه البابا والامبراطور ، بل من الواجب أن يدع كل مسيحى ما لقيصر لقيصر وما لله لله . ومن هذا يظهر أن النظرية الوثنية الخاصة بسلطة السيادة قد هدمت فى العالم المسيحى . ويلوح أن قسطنطين بعد أن اعتنق المسيحية ، قد أيقن أن لا مناص من التفرقة بين السلطتين والعدول عن مزاحمة البابا الذى أقام فى روما مكان رسول الله المسيح الذى أسندت اليه قيادة سفينة الكنيسة التى صارت نظاما أوسع فى مدى عالميته من نظام الامبراطورية الرومانية ، ولما كان مركز الامبراطورية قد انتقل إلى الاستانة فقد بقى البابوات فى العاصمة القديمة حراسا امناء على ذلك التقليد الثلاثى الجوهرى للمسيحية . حراسا على العالميه الكاثوليكية لكنيسة المسيح ووحدتها النظامية فى الداخل ، وحريتها الخارجية تلقاء أية سلطة زمنية

ان هبة قسطنطين الشهيرة التى ذكرنا سيرتها فى الجزء الاول من علم الدولة (ص ٢٦٤) وإن كانت وثيقة تاريخية مشتبه فى صحتها فانها مع ذلك تمثل فكرة صحيحة ونظرية عمت جميع الأنحاء خلال القرون الوسطى ، وقد عمت على هذا النحو

باعتبارها عقيدة عامة فى العالم المسيحى الغربى .

لقد ألقت الامبراطورية الوثنية السلاح أمام الكنيسة، ونزلت لها عن روما وما كان تابعا لها واحتمت بنفسها فى الآستانة ، وسرعان ما أدرك الامبراطور «جوليان» جليا معنى ذلك بالنسبة لامبراطوريته بمجرد زوال حكم قسطنطين . ولقد قال « دسيوس » المضطهد الاعظم للمسيحيين بين سنة ١٢٤٩ و ١٢٥١ : « انه يؤثر أن يكون له علاقة بخصم امبراطور فى روما على أن يكون خصمه هناك قسيسا مسيحيا، » ولكن الوقت قد أزف إذا لم يقو جوليان على شىء ضد المسيحية التى أصبحت لا تخشى بعث الوثنية من مرقدها . ولذلك فان خلفاءه براطرة الآستانة الذين اعتنقوا المسيحية قد التجئوا إلى وسيلة أخرى هى إعادة وحدة السلطة الامبراطورية بعد إذ هدمتها الكنيسة وجعلوا الكنيسة خاضعة للسلطة الزمنية ومن هنا نشأت اتصالات بين الكنيسة والدولة ، حتى لقد رأى تيودور الاكبر فى نهاية القرن الرابع أن أسقف ميلانو (القديس امبرواز الأشهر) قد تجاسر على شلحه بينما قساوسة الشرق كانوا خاضعين له خضوع الخدم لسيدهم .

ولقد عرفنا أن النضال استمر قرونا بين الكنيسة والدولة ، أو بين روما وبيزنطة، وأن الكنيسة استبسلت فى الدفاع عن حريتها وعلى رأسها بابوات كالبابا ليون والبابا جرجوار ومارتان ، ولكن هذا الاستبسال لم يؤد إلا إلى فوز جزئى للمبدأ المسيحى، فالبابوات انتصروا فى روما القديمة وفى الغرب ولكن البراطرة ظفروا فى الآستانة حيث عادت مبادىء الحكم الوثنى وازدهرت فى سبيل جمع السلطات كلها بين دينية وسياسية فى يد واحدة لمقاومة الاسلام دون تصادم بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، فأعلن ليون الثالث نفسه فى خطاب وجهه إلى البابا سنة ٧٣٠ امبراطورا وقسيسا ، وبذلك جمع بين حكم قيصر وحكم الله مستخفا بقول المسيح «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ، وأصبحت الجريمة ضد الدولة أو ضد الامبراطور جريمة ضد الدين وضد الله ، وصار للامبراطور نوع من التأله ولكنه كان إلها مضحكا نزل من السماء ومشى على الأرض رمزا لجبروت الدولة على شاكلة تيبير ونيرون . ولقد كان هذا سببا فى عرقلة نماء القانون الدولى ولاسيما قانون الحرب .

حق الحرب

ليس هنا مقام البحث التفصيلي فى أثر المسيحية فى نماء المبادىء الجوهرية للقانون الدولى ، ولكن فى الوسع أن نشير فى إيجاز إلى النقط الأساسية من أعمال الكنيسة الكاثوليكية فى صدد موضوع الحرب حتى نتبين الفرق بين أعمالها وأعمال «القيصرية البابوية » فى شرق أوروبا .

لقد ناقشت الكنيسة فكرة الحرب العادلة أو المشروعة بصرف النظر عن فكرة السلام والهدنة وما إلى ذلك مما استمدته الكنيسة من الدين الاسلامى لتهذب به حق الحرب . وبعد عدة مساع مشكورة فى سبيل تحذير الحرب الفردى بصفة مطلقة طبقاً لما قيل أنه من تعاليم المسيح، ولكنها مساع أخفقت طبعاً، رأينا آباء الكنيسة الغربية وعلى رأسهم القديس أوجستان والقديس أمبرواز قد وصلوا فى نهاية القرن الرابع إلى وضع نظرية يمكن اعتبارها الحد الاقصى الذى وصل اليه الغرب وسلم به عملياً على اعتبار أنه مسيحى .

ان الحرب التى استنكرها الجميع بما فيهم رجال الكنيسة قد أباحها هؤلاء فى أحوال استثنائية باعتبارها مشروعة كحق الدفاع عن النفس الذى حددت الكنيسة أحواله . وفى الوسع أن نقول ان الكنيسة وهى تبذل مجهوداتها فى سبيل وضع نظرية الحرب العادلة التى لم يعثر الغرب على حل لها تقريباً قد عرضت علينا ثلاث نقط هامة فى تاريخ رقى حق الحرب .

(١) ان نظرية الحرب المشروعة طبقاً لمبادىء القانون الروماني الخاص بتدخل القسيس فى اعلان الحرب وعقد الصلح قد أصبحت عند هؤلاء الرومانيين الوثنيين الذين تنصروا مسألة جوهرية من شئون القانون الدولى حقاً بل أصبحت مسألة فوق الشئون القومية كلها .

(٢) ان الحرب على اعتبارها ظاهرة دولية لم يكترث بها الاقدمون ان لم يكونوا عدوها من الاعمال المجيدة الخالدة فى حياة الشعوب قد اعتبرت مبدئياً ضرراً أو عملا من أعمال الشياطين .

(٣) أما الحالات التى تباح الحرب فيها للمسيحيين، وتصبح فيها الحرب عادلة أو مشروعة فتبقى عملا يترك تقديره للضمائر، ومن الواجب على الكنيسة أن تحدد هذه الحالات فى قانونها .

لقد قامت أعمال القرون الوسطى فى غرب أوروبا على هذه النظرية الثلاثية ، حتى ان أعظم العقول قد أنهكت قواها فى سبيل العثور على أفضل حل لهذه المشكلة، وهى مشكلة الحرب المشروعة ، ولكن كل هذا التطور النظرى الذى طرأ على حق الحرب فى الغرب الاوربى وتأثرت به الناحية العملية إلى حد ماقد بقى مجهولا من بيزنطة . فما السبب فى ذلك ؟

ان السبب المنطقى يرجع إلى أن النظرية «القيصرية - البابوية» فى بيزنطة أو نظرية تقديس البراطرة الاورتوذكس قد سقطت حتما فى هاويات التدهور الخلقى أو انتفاء الخلق انتفاءاً تاماً صريحاً . أو فى هاويات الفحش التى عمت روما الوثنية ، فقد أعلنوا هناك اعتبار كل حرب مشروعة وذات طبيعة مقدسة إذا كانت نافعة للدولة ، ككل شىء يتعلق بمصالح الدولة أو برئيسها الاعلى ! وهنا يتجلى الفارق بين الفكرة الإوروبية السرقية والفكرة الاوروبية الغربية .

ان نظرية الحرب العادلة التى اعتبرت الحرب « ضرراً مشروعا إذا كان لامناص منها » قد تكونت فى الغرب عند نهاية القرن الخامس من ميلاد المسيح. فهى خطيئة خطيرة ولكنها تستحق الغفران فى بعض الاحوال . أما فى شرق أوروبا فقد تجلت فى نفس الوقت ، آيات العودة إلى الوثنية تحت ستار أداء مصالح الدولة التى أصبحت مسيحية . ولا قصد هنا من إيراد هذا القول إلا الاشارة إلى جدل عنيف قام فى منتصف القرن الرابع ولا يزال إلى الآن سبة القانون الكنيسى فى الشرق ولا سيا القانون الروسى . فقد حدث فى سنة ٣٧٩ ان القديس بازيل الأكبر رئيس أساقفة قيصرية (بكابودوس) قد بث تعاليمه وفاق ماتشبع به من المبادىء المسيحية الاولى الصحيحة حتى حرم على العسكريين الذين قتلوا الاعداء فى الحرب أن يقتربوا من المائدة المقدسة خلال ثلاث سنوات «لان أيديهم ملوثة بالدماء ، وغير طاهرة »

ولكن زميلا له هو القديس أثاناز بالاسكندرية بث الدعاية للاوساط الحكومية وصرح بنقيض ماتقدم . حيث قال : « ان قتل الاعداء ينطبق تماماً على الشرع ، بل إنه أمر محمود » ثم أضاف إلى ذلك قوله : « فلترفع النصب تخليداً لاشجع الجنود » (راجع المسيحية والسلام الدولى — للبارون ده توب طبعة موسكو سنة ١٩٠٥ — والمسيحية وتنظيم السلام الدولى — طبعة بطرسبورج سنة ١٩٠٢)

ومنذ ذلك الحين أخذ هذا الخلاف يستعصى . ولقد بقيت كنيسة الغرب وفية لرأى المسيحية الجوهرى فى هذا الصدد ، وهو ان الحرب خطيئه خطيرة . أما نظرية «القيصرية — البابوية » فى الشرق الاوروبى التى نظرت إلى الحرب على أنها واقعة تاريخية أو سياسية فقد أعلنت أن الحرب محمودة ، وتستحق التقدير والاعجاب بل والتقديس إذا كان الأمر خاصاً بمصالح أمبراطورية بيزنطة .

وهكذا رأينا البابا نيقولا يرد فى منتصف القرن التاسع على البلغار الذين تنصروا محتذيا حذو القديس أوجستان حيث قال : « ان الحرب بذلتها عمل من أعمال الكذب الشيطانى ، وإذن فمن الواجب دائماً الامتناع عنها إذا لم تدع اليها الضرورة المطلقة ، كالدفاع عن النفس أو الدفاع عن الوطن أو عن قوانين الآباء . » راجع كتاب نيس أصول — ص ٤٥) وتستطيع أن تراجع فى هذا الصدد « أوريجين » Orègène (سنة ٢٥٣) الذى يرى ان الحرب من عمل الشياطين الذين يحرضون على الحرب ويدفعون إلى انتهاك المعاهدات وإقلاق السلام . .

ولقد رأينا القوانين الكنيسية فى انجلترا خلال القرن الثامن وفى المانيا خلال القرن العاشر تفرض عقوبات على من يقتل عدواً وهى عقوبات قوامها أربعون يوماً يقضيها المذنب فى الحرمان . وفى القرن الحادى عشر رأينا الكنيسة الغربية توقع العقوبات على جنود غليوم الفاتح خلال حملته على انجلترا ، ولقد جعلت دية القتيل سنة يقضيها المجرم فى الحرمان وجعلت دية الجريح أربعين يوماً يقضيها المذنب كذلك فى الحرمان .

ولكن الحالة تتغير تماما بمجرد الوصول الى بيزنطة . إذ ليس هناك نظرية ثابتة مستقرة عند مسيحي الشرق الأوروبى . فقد أورد فقهاء الكنيسة النظريتين السالفتين وتركوا لصاحب المصلحة حرية الخيار بينهما ولذلك رأينا براطرة بيزنطه

يدخلون فى الشرق الأوروبى مذهبا جديدا قام على انشاء سلسلة من القديسين الحربيين هم القديس جورج والقديس ديميتريوس والقديس تيودور وغيرهم . وفى خلال القرن العاشر تجلت نظرية مدهشة هى فى الحق نظرية بيزنطية لحما ودما وروحا ونعنى بها نظرية قداسة الحروبات البيزنطية على اعتبار انها مشروعات لمصلحة العدو القصوى ، إذ صرح قسطنطين السابع بقوله : « ذلك بأن جلالتنا لا تسعى مطلقا فى سبيل المكسب وانما تعمل دائما فى سبيل انقاذ وحرية ورفاهة هؤلاء الذين يخضعون لنا » (راجع شلومبرجر — امبراطور بيزنطى — ص ٣٩٣ — Schlumberger- un Empereur bysentin — رامبو Rambaud — الامبراطورية اليونانية ص ٣٠٠ —)

وفى النصف الثاني من القرن المذكور قطع الامبراطور نيفوفور فوكاس Nicephore Phocas آخر خطوة . إذا أصدر مرسوما أمبراطوريا دعا به القساوسة الى تكريم جميع الذين قتلوا فى الحرب ضد الكفار باعتبارهم شهداء .

وهنا يقول البارون ده توب ان هذا أثر مباشر لنفوذ الدين الاسلامى (راجع ص ٣٦٨ من الجزء الأول لسنة ١٩٢٦ من مجموعة دراسات لاكاديمية القانون الدولى) على ان اختجاج رجال الكنيسة وعلى رأسهم البطريق « بوليوكت » على هذا المرسوم لم يجد . فقد صدر مرسوم امبراطورى آخر فى نفس ذلك القرن تكلم عن « القديسين المتطوعة » فى بيزنطة .

هذا ما كان واقعا فى الشرق والغرب الاوروبيين ، وإذا كان فى الوسع التكلم عن حق الحرب وممن اقتبست الاصلاحات التى هذبت مبادئه فى الناحيتين فمن الواجب أن نقر بالفضل فى ذلك للدين الاسلامى على ما ستتبينه فى حينه .

حق الاستنفار

والعلاقات الدولية للامبراطورية الشرقية خلال السلم

وعلى التقبض من حق الحرب فانك تجد ميدانا آخر فى التاريخ الدولى للامبراطورية

الشرقية حيث تجد فيه تراثا جديرا بالعناية والتقدير ، ونعنى به ميدان العلاقات الدولية خلال السلم وميدان حق الاستسفار — droil d' Ambassade . فليس فن المفاوضة الدبلوماسية وحده هو الذى نما نموا عظيما فى بيزنطة،وانما كان إلى جانبه أيضا حق الاستسفار ، وهذا أمر طبيعى . لاننا قد رأينا فيما تقدم ان الامبراطورية الشرقية مع كل نظرياتها الخاصة بالتسلط العالمى وكل الدول المتعددة التى جاورتها واعترفت بتفوقها قد كونت عالما دوليا على حدة . واذا كان حقا ان أعضاء هذه الامبراطورية باعتبارهم دولا نصف سيدة لم يكونوا عمالا فى القانون الدولى بالمعنى المقصود من الكلمة وفق الاصطلاح الحديث فان الواجب يقضى ألا ننسى ان بيزنطة بغض النظر عن هذه الدول قد ارتبطت بصلات مع وحدات سياسية أخرى زعمت أنها تتعامل معها على قدم المساواة رغم جميع الصعوبات التى كانت تقوم فى سبيل السياسة البيزنطية من هذه الناحية . خذ مثلا الدول الغربية التى تحررت من الوصاية البيزنطية فى فترات متقاربة كمملكة الفران Franc التى بدأت سلسلة هذه الدول . فقد رأينا بيزنطة تضطر إلى احترام الامر الواقع عند ما استحالت مملكة الفران الى امبراطورية قوية ضمت فرنسا وجرمانيا وجزءا كبيرا من ايطاليا، واعترفت لشرلمان بلقب امبراطور . ثم جاءت البابوية بعدئذ . فبعد أن تحررت مملكة الفران وقبل قبول شرلمان الملك بقايل ، ولا سيما فى القرن الثامن ، توصل البابا الى الحصول على أرض مستقلة عن الامبراطورية معتمدا فى ذلك على قدرته الروحية .

ان كتاب المسيو جوندلاخ Gundlach ومجموعة الوثائق التى نشرها المسيو Haller «هالر» بصدد هذا الموضوع يريانا كيف طالب مجلس الشيوخ الرومانى لجميع البلدان التى خولت حق المناعة بصفة الدولة المستقلة منذ ذلك الحين . وهذا هو ما أسموه الشىء العام الرومانى الذى رأي الشراح فى عهد اتيين الثانى (٧٥٢ — ٧٥٧) وادريان الاول (٧٧٢ و ٧٩٥) ان له كامل الحقوق فى الميدان الدولى .

وقد استطاعت مملكة بلغاريا الفتية خلال القرن التالى أن تنافس عدوها اللدود

الخَطِر وأن تنتزع لقب قيصر لمـكها (سنة ٩٢٧) ، ولـكنها سقطت بعد ذلك بقرن تحت سياط سفاح البلغار بازيل الثانى .

ولـكن الدوق ده بوى (de Pouille) النورمندى الذى صـار ملك الصقليتين فيما بعد ذلك بقليل وزميله دوج البندقية قد أتما حركة الانفصال الغربية وزاحما بيزنطة فى مركزها ضمن النصف الغربي من البحر الابيض المتوسط .

ومن الواجب طبيعه أن نضيف الى جميع هذه الدول المستقلة — كما قال البارون ده توب — الشرق الاسـلامى الذى فرض نفسه على الامم باعتباره مساويا على الأقل لبيزنطه ان لم يتفوق عليها .

فالعرب الذين أنارت فتوحاتهم الاكوان وسطعت شموس انتصاراتهم خـلال القرن السابع هم الذين هددوا أحيانا كيان روما الجديدة ، وجعلوها قاب قوسين أو أدنى من السقوط والزوال . فالخلفاء ، هؤلاء الزعماء الامجـاد الذين تساطوا على العالم وأخضعوه وهم فى دمشق أو بغداد لم يكن فى وسع بيزنطة أن تعاملهم على اعتبارهم أقل من براطرتها أو تابعين لهم .

وفضلا عن ذلك فان براطرة الامبراطورية الشرقية كانوا منـذ قرون عديدة مضطرين الى أن يعاملوا فارس معاملة الند للنـد . فقد اعتبرت فارس نفسها خلال ربعمائة سنة قبل الاسلام ندا لبيزنطة، ورأت عن جدارة واستحقاق انها العدل الاسيوى لامبراطورية بيزنطة . ولقد عقدت جملة معاهدات بين الامبراطوريتين منذ المعاهدة التى عقدت بين دقلديانوس (Diocletien) وزميله الفارسى سنة ٢٩٨ حتى عقـدت معاهدة السلام الدائم سـنة ٥٣٢ بين جو ستنيان وكسرى ، وكلهـا معاهدات لا تدع مجالا للشك فى أن هاتين الامبراطوريتين كانتا أقوى دول العالم ومتساويتين إلى حد مطلق . فقيصر الروم، امبراطور بيزنطة كما أسموه فى فارس وشاه شاه امبراطور فارس. أو رب « القمر فى الغرب » و« رب الشمس فى الشرق » كما هو الاصطلاح الشرقى كانا يومئذ أخوين فى العرف الدولى.

ومن الجلى ان جميع أولياء أمور هذه البلاد والممالك الشرقية والغربية ترفعوا

عن أن يودوا أن يعاملهم امبراطور بيزنطة معاملة « الابن الاعز » ، واعتبروا أنفسهم أندادا له ، أى اخوانا .

أما المحاولات التى حاول بها امبراطور بيزنطة أن يفسد هذا الرأى فانها لم تجده فتيلا ، بل بالعكس قد انزلت به الخسار ، والزمته تحمل مسئوليات ترتبت على مفاجآت محزنة . ولذلك فانه قد استرشد على الفور بسياسة مرنة أوحت اليه بالعدول عن التمسك بانانيته والتقهقر أمام الواقع .

فقد رأينا فى سنة ٨٣١ ان الخليفة المأمون قد رد خطابا ورد اليه من «تيوفيل» لانه على نقيض المجاملة الدولية قد بدأ باسم امبراطور بيزنطة دون ان يبدأ باسم المرسل اليه (راجع Corpus Griech.No423)

وفى سنة ١١٤٧ وخلال الحرب الصليبية الثانية رفض كونراد الثالث امبراطور المانيا أن يزور الامبراطور أثناء مروره أمام الاستانة رغم دعوته ، لانه كان غير واثق من أنه سيعامله معامل الند للند . الخ. (راجع Mil.R . Vesnitch . P 33? (Corpus Griech Urk No 1359et

واذن كنت تجد الى جانب بيزنطة دولا مستقلة سيدة نفسها ، ا كرهت بيزنطة على أن تعترف بها اندادا . والعلاقات الدبلوماسية التى ربطت بينهم جميعا هى علاقات دولية صحيحة تستحق كل عنايتنا باعتبارها نواة لحق الاستسفار فى شرق اوروبا ، بل فى جميع أنحاء العالم المتمدن فى ذلك الحين بعد سفراء الشعوب والقبائل الذين جاءوا لاستطلاع اراء النبى محمد « ﷺ » قبل اسلامهم .

وفى الوسع أن نميز فى هذا الميدان الدولى كثيرا من المسائل التفصيلية التى تختلف أهميتها من ناحية هذه النظرية . فهناك شراح بذلوا الجهد مثلا فى أن يلقوا النور على النظام الداخلى لادارة الشئون الخارجيه فى الاستانة ، وهى ادارة كانت كمدرسة لجميع الدبلوماسيات فى أوروبا وذلك بأن وزارة خارجية البابا نفسها قد صدرت عن البعثة البابوية التى ارسلت الى بلاط بيزنطة ، وأن العلاقات الشهيرة للمبعوثين الدبلوماسيين للبندقية (منذ تأسيس ادارتها الخارجية فى القرن الثالث عشر) لم تكن

الا صدى لعلاقات مماثلة طلبتها بيزنطة فيما سبق لسفرائها فى البلاد الأجنبية .

ومنذ عصر قسطنطين السابع (سنة ٩٥٩) تجد فى مقدمة أحد الكتابين الخاصين بالتاريخ الدبلوماسى اللذين وضعا تحت رعايته توصيات خاصة باختيار المبعوثين .

أما المراسيم الخاصة بالحفاوة بمقدم السفراء فانها تثير الطلعة وتستطيع أن تتحدث عنها طويلا فى غير حرج ، ولكنك فى غنى عن خوضها وأنت تتكلم عن تاريخ نماء القانون الدولى ورقيه ، ولذلك فاننا نجتزىء عنها بالآتى .

لقد استنفد الشراح كثيرا من الوقت فى وصف الحفلات الخاصة باستقبال السفراء فى ذلك الحين ، وبيان العادات الغريبة التى ذاعت فى بيزنطة وفى غيرها عند احتفاء الملك بالمبعوثين الدبلوماسيين . وهذه مادة يمكن التجاوز عن ذكرها عند الكلام عن نماء القانون الدولى ورقيه ، ولكن التعارض بين هذه الحفاوة وبين تجريد هذه المقابلات من الزهو أيام النبى « صلعم » يدعونا إلى ايراد شيء منها .

من الجلى أولا أن جميع ابلطة شرق أوروبا كانت تتنافس فى ضروب الحفاوة والتكريم الخاصة بالسفراء ولا سيما من ناحية الابهة والفخفخة التى لاغرض منها إلا أن يبهروا بها أنظار ممثلى الطغاة الآخرين ، ويدهشوا عقول الاطفال الكبار ، مع أنها لاتؤثر البتة اليوم فى النفوس .

وضربا للمثل ، وارضاء للطلعة التاريخية نورد هنا وصفا لهذه الحفاوة التى اعتادت بيزنطة ان تجربها . قال فيزنيتش Mil .R. Vesnitche فى كتابه :

Le droit international dans les rapports des slaves méridionaux au moyen age « القانون الدولى من ناحية علاقات السلافيين الجنوبيين » ص ٣٣٣ ما يأتى : « اثارة لاعجاب الهمج ، واظهارا للامبراطور بمظهر القابض على سلطان الرجل الخارق للطبيعة ، قد رأى البيزنطيون منذ القرن التاسع أن يقيموا احتفلات ساحرة ومناظر رائعة خالبة ، جديرة بان تقام اليوم فى دور التمثيل . فعندما

يدخل أجنبي فى قاعة الاستقبال تبدأ الجوقةبالعزف على «أرغنين» عظيمين من الفضة ثم تتوقف عن العزف وتستأنفه عند كل انحناء أو مقال يقوله مراقب الحسابات أو السفير . وبمجرد مايرفع هذا المبعوث عينه يظهر الامبراطور أمامه وكأنه معلق فى الهواء ، وفى كل لحظة تراه قد ارتدى رداء فى سرعة خاطفة فيتحول من منظر إلى منظر وعندئذ يعزف الارغنان ، وتثور السباع الذهبية وتزمجر ويدوى زئيرها وهى فوق قواعدها ، وترتعد أوراق الشجيرات الصناعية وتهتز ، وتصدح العصافير المذهبة المختفية فى اقفاصها وتغنى مختلف الاغنيات ، وبعد أن يسود السكون تماما تعود هذه الضوضاء كلها فتبلغ أشدها وقد اعتمد البيزنطيون كثيرا على هذه الاعمال الجنونية فى ابهار الهمج وحملهم على الاعتقاد بالسحر وأضراره ، ويندر أنهم أخفقوا فيما انشدوا »

وإذا أردنا أن نضيف شيئا إلى ذلك فقد وجب أن نشير إلى أن النبى «صلعم» قد تجنب كل مظهر من مظاهر هذه الابهة الكاذبة ، فقد حدث أن وصل الى المدينة وفد «نجران» لمقابلة النبي «صلعم» والمفاوضة معه فى صدد اعتناق الاسلام ، فلما تأهبوا لمقابلة الرسول « وضعوا ثياب السفر عنهم ولبسوا حللا لهم يجرونها من الحبرة وخواتيم الذهب، ثم انطلقوا حتى أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلموا عليه فلم يرد عليهم السلام وتصدوا للكلام نهارا طويلا فلم يكلمهم وعليهم تلك الحلل والخواتيم الذهب فانطلقوا يتبعون عثمان بن عفان رضى الله عنه وعبد الرحمن ابن عوف رضى الله عنه وكانا معرفة لهم ، كانا يخرجان العير فى الجاهلية إلى نجران فيشترى لهما برها وثمرها وذرتها فوجدوهما فى ناس من الانصار و المهاجرين فى مجلس،فقالوا:ياعثمان وياعبد الرحمن ان نبيكم كتب الينا بكتاب فاقبلنا مجيبين له فاتيناه فسلمنا عليه فلم يرد سلامنا ، وتصدينا لكلامه نهارا طويلا فاعيانا أن يكلمنا فما الرأى منكما ، أنعود ؟ . فقالوا لعلى بن أبى طالب وهو فى القوم: «ماترى ياأبا الحسن رضى الله عنك فى هؤلاء القوم؟» .فقال رضى الله عنه لعثمان وعبد الرحمن رضى الله عنهما : أرى أن يضعوا حللهم وخواتيمهم ويلبسوا ثياب سفرهم ثم يأتون اليه ففعل الوفد ذلك . فوضعوا حللهم وخواتيمهم، ثم عادوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

فسلموا عليه فرد سلامهم ثم سألهم وسألوه فلم تزل به وبهم المسألة حتى قالوا له ماتقول فى عيسى عليه السلام فانا نرجع إلى قومنا ونحن نصارى فيسرنا إن كنت نبيا أن نعلم ماتقول فيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ‹‹ماعندى فيه شيء يومى هذا، فأقيموا حتى أخبركم بما يقال لى فى عيسى عليه السلام.›› فاصبح الغد وقد انزل الله عز وجل «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون الحق من ربك فلا تكن من الممترين، فمن حاجك فيه من بعد ماجاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم، ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين» فأبوا أن يقروا بذلك» (راجع ص ٥١ و٥٢ جزء ٣ من زاد المعاد للامام الحافظ أبى عبد الله بن القيم الجوزية)

ولكن وفد نجران بعد البحث والمناقشة أبى الملاعنة وحكّم النبى صلى الله عليه وسلم والمهم فى هذا المقام هو أن سفراء شعب نجران أو امارة نجران لدى النبى قد قوبلوا فى غير تلك الحفاوة البيزنطية وارتضوا هذه الديموقراطية الاسلامية المثلى وتجردوا من حليهم وثيابهم الحريرية.

ولكن المناظر الساحرة التى كانت تجرى فى بيزنطة خلال المقابلات الرسمية الخاصة بسفراء الدول ومبعوثيهم قد انحطت إلى الدرجة الثانية عندما زهت دولة العباسيين فى بغداد، فقد كنت ترى خلاف تلك الروعة التى وصفناها فيما تقدم أن السباع الذهبية لم يكن لها وجود فى بغداد، وانما كان هناك اسود حية تحمل عرش الخليفة. ويلوح للبارون ده توب الذى سرد هذه الواقعة أن براطرة بيزنطة لم يريدوا أن يخاطروا بحياتهم فى سبيل التمتع بروعة طبيعية لها خطرها الجسيم. (راجع ص ٣٧٢ من الجزء الاول من مجموعته دراسات الاكاديمية القانون الدولى سنة ١٩٠٦)

والآن ننتقل إلى الموضوع الذى يهمنا فى ميدان العلاقات الدبلوماسية وهو الذى كانت بيزنطة محورة فى العالم الغربى يومئذ، ونعنى به أصل حق الاستنفار.

اصل حق الاستنفار

إن العالم الغربى لم ير من قبل مايشبه وسعة العلاقات الدولية وقوتها خلال

الفترة التى انقضت بين القرن التاسع والعاشر . فمن شواطىء نهر السين ، أو من نهر الرين إلى دجلة والفرات ومن مصبى الفولجا والدنيبر إلى شلالات النيل ، ومن بيزنطة الى قرطبة واكس لاشابل حتى بغداد ، تألفت بعثات دبلوماسية بالمعنى الصحيح ساحت وتاجرت ، وعملت شفويا وتحريريا فى محاضرات ومقابلات ملكية على دس الدسائس ونصب الشباك والاحابيل ، وحبك المؤامرات وسبك الاتفاقات والاحلاف وعقد عقود الزواج ، وتدبير أعقد المبتكرات الدولية والتمهيد للمعاهدات وتوقيعها ، وأهم من هذا وذاك هو أن هذه المعاهدات كانت تنفذ ، ولقد كانت جميع هذه التيارات السياسية الدبلوماسية تتقابل وتتصادم وتتلاقى فى الخمسة المراكز الهامة من العالم وهى بيزنطة وروما واكس لاشابل (باعتبارها مركز امبراطور الغرب) وبغداد مركز الخليفة العباسى وقرطبة مركز الخليفة الاموى باسبانيا (راجع الهامش ٤٨ — ص ٥١٣ من أكاديمية القانون الدولى — مجموعة دراسات سنة ١٩٢٦ ج أول لترى رأى الشرق فى ترتيب الملوك والدول)

كانت هذه الحركة الدبلوماسية تدهش بقوتها ، ولتقديرها التقدير الحق وجب أن نلم بشىء من تفاصيلها .

لقد نشر البحاثة العلامة الالمانى لوهرن Lohren سنة ١٨٨٥ رسالة من أهم الرسالات فى الموضوع الذى نحن بصدده تحت العنوان المتواضع : « معاونة فى تاريخ العلاقات الدبلوماسية خلال القرون الوسطى ، من القرن الرابع إلى التاسع » ، وهو كتاب يضع أمامنا احصاءا لا يتطرق اليه الشك عن حركة السفراء فى بلاط ملوك فرنسا خلال أهم فترة فى العصور السابقة واللاحقة مباشرة لعصر شارلمان . وعصر هذا الامبراطور نفسه أى من سنة ٧٥٢ إلى سنة ٨٤٠ . ولقد استطاع المؤلف أن يسجل خلال هذه الفترة التى تقل عن قرن وفى فرنسا وحدها نحو ١٢٥ سفارة أو بعثة دبلوماسية ، شغل البابا المحل الاول منها حيث كان له ٣٢ بعثة بابوية ، وتليه بيزنطة التى كان لها ٢١ سفارة امبراطورية فى البعثات الدبلوماسية ، ثم البعثات الدانمركية وعددها (١٣) والسلافية وعددها (١٢) والعربية وعددها (٩) الخ

ومن الواجب بعد ماتقـدم أن نكشف عن نواة حق الاستسفـار فى الجماعـة الإوروبية مجتزئين عن التفصيل بما يلى :

١ — رغماً من أن الأسس النظرية لهذا الحق كانت قديمة وبعيـدة الغور فان بيزنطة لم تسع فى سبيل انمائها . والسبب فى ذلك هو أن بيزنطة بصفتها وريثة روما قد اكتفت بالاحتفاظ بالقانون العام لروما الذى تحول ميكانيكيا فى ذلك العصر إلى قانون دولى معترف به ومقبول من جميع الدول ذات الثقافة البيزنطية أو الرومانية مع أن الواجب كان يقضى بلا شك أن تعمل هذه الدولة عملا جديا فى هذا السبيل باعتبار أن عليها أن تؤدى أول رسالة فى ميدان العلاقات الدولية . ولـكنها لم تفعل إلا أن عملت بقواعد القانون الرومانى على أنها قواعد قانون دولى . وقد احتذاهـا الشعوب الذين ضربوا فى بلاد الامبراطورية العتيقة ، وجدوا فى تدوين أنفسهم وفاق مدنية هذه الامبراطورية ، واذن فالفقهـاء الغربيون يرون أن قوانين جوستينيان الداخلية ومصادرها هى التى جاءت أساساً لحق الاستسفار فى ذلك العصر ، مع أن حق الاستسفار وحصانة السفير قد عمل بهما النبي صلى الله عليه وسلم عند ماأوفد رسله إلى الامراء والبراطرة وقابل وفود الأمم والشعوب والقبائل دون الرجوع الى قواعد القانون الرومانى العام الداخلى الذى طبقته بيزنطة بعد ظهور الاسلام على أنه قانون دولى .

اننا لانجـد فى قوانين بيزنطة الداخلية التى اعتبرت مصدر حق الاستسفار أى جديد من ناحية النظريات والآراء الفقهية والمبادئ . ولذلك فان الفكر البيزنطية بقيت عقيمة من هذه الناحية .

ولقد دهش الناس من أن يروا انعدام العناية التى تفشت بين الشراح البيزنطيين تلقاء نظريات القانون الدولى بينما كان علم القانون قد بدأ ينبعث من مرقده فى الغرب الاوروبى . فميشيل بسيلوس Michel Psellos ذلك السياسى الـكبير الذى مثل السياسة البيزنطية أحسن تمثيل خـلال القرن الحـادى عشر (سنة ١٠٨٧) قد أشار إلى القـانون الدولى إشارة جافة ، حيث ذكر أن القانون الدولى لا يطبق على (الهمج)

أما كلمة «أمة » فانها لا تستعمل إلا للتعبير عن الشعوب الخاضعة «للقانون» ، وحتى فى أيام قسطنطين هارميونوبولس Constantin Harmeonopoulos خلف ذلك السياسى فى القرن الرابع عشر تجد كل شىء قد انحصر فى تعبير غامض جاء فى كتاب قسطنطين الموسوم باسم (Manuale legum) حيث قيل ان القانون الدولى « هو قانون يستخدمه بعض الامم ! »

أما فيما يتعلق بحق الاستسفار فان الثروة العلمية فيه اليوم لا تزيد عما كان عند بيزنطة فكل شىء قد اقتصر على تاريخ السفارات التى تألفت تحت رعاية «قسطنطين بورفيرو جنيت » فى القرن العاشر ، وهو خلاصة تاريخية وضعت لسد حاجات وزارة الخارجية البيزنطية . وقد تناول السوابق التاريخية التى عمل بها فى صدد « سفارات الأجانب عند الرومان » و « سفارات الرومان عند الأجانب »

هذان هما الناحيتان الهامتان فى هذه الخلاصة التاريخية التى لا يمكن اعتبارها كتابا خاصا بحق الاستسفار ، وكل ما لهذا التاريخ من قيمة هو أنه استعمل المواد الدبلوماسية التى سجلها وحفظها من النسيان حتى يلم العلم الحديث باطرافها كما كان شأن الكتاب الذى وضعه ملوك أشوز فيما مضى .

٢ — ان هذا الكتاب الذى وضع فى القرن العاشر ينقلنا من النظريات إلى التطبيقات الخاصة بحق الاستسفار باعتبارها تطبيقات لها أثرها فى مصادر الغرب

ان هذه المصادر غنية بنوع خاص فيما يتعلق بالعالم البيزنطى . بل انها مصادر فياضة لا يسع الانسان معها إلا أن يأسف على أنها لم تكن فى أى زمن موضع أى عمل قانونى أو تاريخى خاص اقتصر على دراسة العلاقات الدولية والقانون الدولى فى بيزنطة .

ويكفى فى سبيل الادلاء بفكرة صحيحة عن ذلك أن نذكر هنا كتابا له قيمة عظيمة صدر أخيراً فى عالم تاريخ العلاقات الدولية وبخاصة حق الاستسفار فى أوروبا الشرقية وهو كتاب Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters

ان هذا العمل العظيم قد وضعه مجمعا العلوم بميونخ وويانا Vien، سويا . وقد اشتمل على بيان وخلاصات للنظم الامبراطورية البيزنطية منذ سنة ٥٦٥ ، وقد احتوي الجزءان اللذان ظهرا حتى الآن على ١٦٦٨ وثيقة صادرة من وزارة الخارجية الامبراطورية بالاستانة تعلق ثلثها تقريبا بميدان العلاقات الدولية لبيزنطة والسفارات وخطابات الملوك والمعاهدات الخ . .

٣ — وليس من الصعب إذا نحن اعتمدنا على هذه الوثائق أن نكوّن فكرة كاملة تامة عن حق الاستسفار كما كان فى ذلك العهد . فهى بالطبع وثائق أو سكوك رسمية كانت فيما مضى كما هى الآن صالحة لأن تكون أساساً قانونيا لمهمة مبعوث أجنبي ، انها أوراق اعتماد وتعليمات صادرة من الحكومة إلى وزيرها العام .

ان الصيغ الفخمة الضخمة التى ضمنها البيزنطيون أوراق الاعتماد التى تقدم عند ما يقابل المبعوث ولى الامر الأجنبي أو تلك التى كان يضمنها كثير من جيرانهم أو منافسيهم أوراق اعتماداتهم أيضا قد احتفظ بها « كسيودور » Cassiodore ذلك الكاتب اللاتينى والموظف السامى فى عهد تيودوريك Théodoric ملك الغوط فى القرن السادس . ولقد كانت هذه الصيغ التى استعملتها وزارة الخارجية الامبراطورية تستخدم كنماذج للدول الهمجية التى كانت تنسج بدقة وأمانة على منوالها عند الحاجة، ولذلك فانت ترى هذه الصيغ دائمة شائعة باللاتينى وأحيانا باللهجات الجرمانية فى دائرة الشئون الخارجية لجميع دول أوروبا وقد وجد أيضاً صيغ مماثلة فيما أسموه (Codex Carolinus) قانون كارولينس المبوب .

ويقابل أوراق الاعتماد أوراق التسريح (lettres de recréance) التى تسلم إلى الوزير الأجنبي عند ختام مهمته . والمصادر المعول عليها فى هذا الصدد تدل على أن عدم وجود أوراق كهذه كانت تعتبر فى تلك العصور واقعة شاذة يمكن أن تفسر كأنها خطيرة ضد المبعوث الذى يغادر البلاد التى أقام فيها وضد حكومة هذا المبعوث .

٤ — أما فيما يتعلق بشخص المبعوث الدبلوماسى والقابه فقد وجد منهم جملة

مراتب أو درجات للوزير العام فى الخارج كما هو الشأن الآن. ولكن ليس لهذه الدرجات أو المراتب ترتيب عام مسلم به لتمييز كل مرتبة أو درجة عن الدرجة أو المرتبة الاخرى لان مؤتمر فينا الذى انعقد فى سنة ١٨١٥ هو الذى نجح فى أن يقضى على فوضى الالقاب والتسميات فى هذا الميدان كما هو معلوم .

ولقد ذكرت المصادر الصحيحه ان كان هناك مبعوثون دبلوماسيون من مراتب مختلفة وخصوصا ما كان منهم خاصا بالبابا . أو بامبراطور بيزنطة أحيانا . ولقد وجد فى بيزنطة فوق المندوب العادى مرتبة خاصة هى مرتبة السفراء العظام أى مرتبة السفراء فوق العادة والمفوضين .الذين كان لهم الحق فى أن يعقدوا ويمضوا باسم أولياء أمورهم اتفاقات نهائية وليس فقط اتفاقات أولية . ومما لا جدال فيه أن الحكومات كانت تختار لهذه المهمات السامية اشخاصا جديرين بنوع خاص بثقتها . ولقد عمل القساوسة كمندوبين دبلوماسيين فى أغلب الاحيان .

٥ — ان مزاولة وظيفة المبعوث الدبلوماسى فى الخارج كانت محوطة بحصانة الوزير العام ، التى اعترف بها فى كل مكان واقرها القانون الدولى اقرارا اجباريا مطلقا .

فالصيغة التى استعملها القانون العام الرومانى قد تحولت فى ذلك الحين إلى مبدأ فى القانون الدولى . ثم إذا بسائر الدول قد كفلت هذه الحصانة فى مواطن التطبيق بفرض غرامة فادحة على من يعتدى على السفراء ، وهذه الحصانة نجدها فى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لرسولى مسيلمة الكذاب « ولو كنت قاتلا رسولا لقتلتكما » فمضت السنة بأن الرسل لا تقتل (ص ٤٦ من زاد المعاد جزء ٣) .

وما كان لبيزنطة أن تثير أى جدل حول هذا المبدأ بعد أن اعترف به كثير من القبائل الهمجية . ولذلك فاننا نعثر فى كتاب بركوب Procope المؤرخ البيزنطى وسكرتير بيليزير Belisaire فى القرن السادس المسمى (De Bello Goth . 1. 7) — على قصة غريبة عجيبة تصورها المؤلف على الراجح لمجرد إعلان مبدأ حصانة للسفير على لسان ملك « همجى » :

لقد عرض علينا (بروكوب) فصلا من رواية لم تقع مطلقا ، وهى لا تخرج عن شجار قام بين « تيودهات » ملك الغوط وسفير امبراطور بيزنطة بخصوص الامتيازات الدبلوماسية فقد صرح « تيودهات » خلال هذه المناقشة أنه يعرف حالتين لا يترتب فيهما أى أثر على الحصانة الدبلوماسية، بل وذهب الملك الى حد أنه أكد أن له الحق فى أن يطبق عقوبة الاعدام على الوزير المذنب فى هاتين الحالتين وهما (١) حالة ما إذا أهان الوزير الملك المعتمد لديه إهانة خطيرة (٢) حالة ما إذا ارتكب الدبلوماسى الاجنبى جريمة هتك عرض فى البلد المعتمد لدى ملكه .

ثم قال « بروكوب » ان المبعوثين الامبراطوريين لم يدعوا هذه المزاعم الغريبة التى أراد ملك الغوط أن يقيد بها الامتيازات الدبلوماسية دون أن يردوا عليها . فقد إجابوا عليه فيما يتعلق بالاهانة الخطيرة بان للملك التابع له الوزير أن يرى إلى أى حد تصل عقوبة هذه الجنحة. ومعنى هذا فى العصر الحاضر ان الوزير خاضع لسيادة أخرى ولا تجوز مقاضاته إلا فى وطنه . أما بالنسبة للغرض الآخر فان دبلوماسيي بيزنطة قد اتفقوا على أن حالة كهذه مستبعدة عمليا من الحياة الدولية . . . نظراً لان الرقابة على الوزراء الاجانب شديدة وتجرى عن قرب منهم ليلا ونهارا بواسطة جواسيس البلد الذى يعتمدون فيه ، بحيث يكون من المستحيل عليهم أن يعتدوا على قوانين البلاد هذا الاعتداء الصارخ .

ولقد انتهى أمر الملك تيودهات بالاعتراف بالنظرية البيزنطية ، واذن فان « بروكوب » نظر إلى قاعدة الحصانة الدبلوماسية فى القرن السادس على أنها من القواعد الواجب الاعتراف بها عادة فى القانون الدولى .

٦ — أما فيما يتعلق بتبعية المبعوثين السياسيين لقوانين بلادهم Exterritorialité Diplomatique فمما لا شك فيه أنها قد بدأت تولد فى ذلك الحين أيضا. فقد رأوا يومئذ ان يعترفوا بأساس هذا الحق الذى ينطوى على اقرار مسئولية الوزير العام فى الخارج باعتبارها من اختصاص القضاء القومى وحده، سواء أكان مدنيا أم جنائيا. ولقد رأينا « بروكوب » يشير اليها بالمثل الذى ذكرناه آنفا . ولقد أكد لنا هذا الفقيه فى ص ١٦ من الجزء

الثالث من تاريخه أن الشعوب ، بما فيها الشعوب الهمجية ، لم يجسروا على أن يوقعوا أية عقوبة على مبعوث دبلوماسى أجنبي باعتباره معافا إعفاء مطلقا من القضاء المحلى فوق أنه مصون .

(٧) وإذا نحن ذكرنا جميع هذه الاراء فليس معنى هذا أننا ننكر أن التطبيق البيزنطى فى هذا السبيل كان أحيانا مجردا من الآداب واللياقات إلى حد مثير .

لقد كانت بيزنطة تفرض مبدأ الحصانة الدبلوماسية على الدول الاخرى على أنها قاعدة من قواعد القانون الدولى لاتتزعزع ولا تتبدل ، ولكنها ما كانت تتردد فى أن تنتهكها بنفسها إذا اقتضت مصلحتها ذلك أو إذا تطلبتها شهوة واحد من رجالاتها . وإليك مثلين :

لقد قطع الامبراطور اسكندر أوصال مبعوثى قيصر البلغار (Simèon) الذين جاءوا إلى الاستانة سنة ٩١٢ ليجددوا عهد السلام مع الامبراطورية وفى سنة ١١٧٣ جاء إلى الاستانة هنرى داندولو Dandolo دوج البندقية المقبل بصفته سفيراً لجمهورية البندقية ، وفى ساعة استقباله ذاتها هجم عليه رجال الامبراطور وفقأوا عينيه . (راجع فيزنيتش ص ٣٩٥)

ويدلك هذا على انه لا يباح لنا أبداً أن ننسى ان لكل مدنية وجهين ، وأن مبادىء القانون التى اعترف بها العالم قد انتهكها أحياناً فى أفظع صورة كل من رفع علمها إلى أعلى ذروة . فعلم الحياة الدولية لا يعزى الانسانية أكثر من علم الحياة الاجتماعية ، ولكن الذي يعزينا تلقاء بيزنطة خاصة هو ان فى الوسع أن نقول إن فى قوانينها مبادىء انتقلت رسمياً إلى الامم الاخرى واعترف بها فى أمانة وولاء أكثر مما كانت عليه حال بيزنطة تلقاءها .

***

والخلاصة

(١) كانت بيزنطة باعتبارها دولة نقطة البداية للتطور الذى أدى إلى قيام جماعة دولية فى أوروبا الشرقية .

أما باعتبارها طرازاً تاريخياً خاصاً فان مدنيتها قد تميزت عن مدنية الغرب

الأوربى شبهاً . كما تميزت فى الوقت نفسه بتعدد تيارات النفوذ الاسيوى فيها

(ب) ويرجع هذا الفرق العميق إلى اختلاف التكوين الجنسى فى نصفى الامبراطورية الرومانية — النصف الشرقى والنصف الغربى — كما يرجع أيضاً إلى التطور الخاص بالسيادة وعلاقات ما بين الدولة والكنيسة

(ج) ان استمرار العمل فى بيزنطه بفكرة دوام السلطان الامبراطورى لروما وعالمية هذا السلطان قد أثرا فى القانون الدولى من ناحيتين .

(١) ان الامبراطورية البيزنطية بما انطوت عليه من دول مختلفة استقلت عمليا ولكنها اعترفت قانوناً بتبعيتها للامبراطور قد مهدت لقيام جماعة قانونية بين الامم المسيحية الشرقية التابعة لمدنية واحدة على نمط الامبراطورية الرومانية المقدسة التى ألفت فى الغرب الاوروبى نوعا من الأسرة الكبرى للشعوب ولكنها لم تكن عصبة أمم بالمعنى العصرى الصحيح .

٢ — ولقد رأى بعض الشراح أن زعم براطرة بيزنطة أنهم حماة الكنيسة والمسيحيين رسميا خارج حدود الامبراطورية باعتبارهم براطرة مسيحيين قد أدى إلى الاعتراف فى الشرق بمبدأ التدخل الانسانى فى صورته الدينيه عن طريق معاهدات دوليه تعقد لمصلحة براطرة الاستانة ، ولكنه رأى فاسد ولا دليل عليه ، لأن عقد هذه المعاهدات انما كان على سبيل المنح، كما كان على سبيل انصاف الاقليات انصافا لا يترتب عليه أى أثر فى داخلية البلاد غير رعاية هذه الاقليات ماداموا يحترمون عهودهم وينفذون شرائطها . اما ان براطرة بيزنطة قد اختصوا بناء على هذه المعاهدات بحق التدخل فلا صحه له البتة ولا مستند عليه وسيتضح لك ذلك عند الكلام عن حقوق الانسان فى القانون الدولى .

(ء) وأما فرض قوانين بيزنطة على الكنائس توسلا للجمع بين السلطه الزمنية والسلطة الدينية فانه قد آل إلى الفشل فى ميدان القانون الدولى ولاسيما فى ميدان حق الحرب

الموقف الداخلى فى غرب أوروبا

هذا ما كان من أمر الموقف الدولى فى أوروبا وآسيا ، ولكن الشطر الغربى الاوروبي كان مضمارا يتسابق فيه زعماء القبائل الهمجية فى سبيل السطو على السلطان والولاية والسيادة والمال والنشب الخ . غير أن هذا الغرب الاوروبى كان فى الوقت نفسه رغم كل هذا مسرحا انبثت فيه بذور الحرية تحت انقاض سلطان روما العتيقة ، وهى تلك الحرية الغريزية التى نفثتها فى الوجود صدور القبائل الرُحل .

لقد كانت الحالة خلال عهد الرومان غير مرضية من ناحية القضاء ، فرغما من عبقرية الرومان القانونية رأيناهم خلال قرون عديدة قبل بعث النبي محمد ﷺ يطبقون ذلك النظام الغامض « الذى ساده الدين الوثنى سيادة مطلقة داخل الحياة الخاصة والحياة العامه ، حيث كانت الدولة جماعة دينية والملك بطريقا والقاضى قسا والقانون صيغة مقدسة ، والانسان عبدا ذليلا خاضعا للدولة بروحه وماله . والحقد على الاجنبي من القواعد الاجبارية ، كما كانت فكرة الحق والعدل والواجب والحب خارج حدود المدينة « أى الدولة » (راجع فوستل ده كولانج جزء ٥ فصل ٣)

اثر المسيحية

ولما جاءت المسيحية تأثرت العلوم السياسية بها ، فرأينا هذه العقيدة الجديدة تعمل لاول مرة على أن تضع فى رأس العقائد علاقة ما بين الخالق والانسان ، على نقيض عقيدة اليونانيين الذين وجدوا فى حياة الدولة أسمى شكل للحياة المفكرة ، بل واتم وأكمل صورة للجماعة العامة فكانت النتيجة أن تم فى عهد المسيحية الاعتراف للانسان بشخصية ذات قيمة أرفع من جميع الاغراض الدنيوية ، فانتقل مركز العقيدة العالمية من الدولة إلى الانسان ، وأدى الخضوع لله إلى زوال الخضوع للناس ، وصار الفرد لا يدين بالطاعة للدولة وإنما يدين بها للواحد القهار .

عمل الجرمانية

ولكن المسيحية لم تكن وحدها العنصر الجديد الذى كون فكرة جديدة من الدولة بل هناك عنصر آخر ونعنى به عنصر القبائل الجرمانية الذين نزحوا الى شمال أوروبا الشرقى أولا ثم اجتاحوها من الشرق ألى الغرب ثانيا

كان الجرمان على خلق مغاير للخلق الرومانى اليونانى ، والخلق كما نعلم هو أساس القوانين والنظم ومصدرها ، وإذا كان العنصر الجرمانى قد أشرب فى أغلب الاحيان الروح المسيحى ألى حد يتعذر بيانه وتقديره ، فانه على أية حال عنصر جديد ساد وتحكم وتشبعت النظم والقوانين بعاداته وعرفه وخلقه فى النهاية

وصل الهمج الى ايطاليا وغير ايطاليا من البلاد الواقعة فيما وراء نهر الرين فى اللحظة التى بلغت فيها الأفكار الرومانية التى كانت أساس النظام والسلطة نهاية الظلم والاستبداد خلال أعظم اضطراب اجتازته الامبراطورية الشرقية وهى تحتضر احتضاراً ظن الناس معه أن لا سند ولا مشروعية لهذه السلطة وذلك النظام ، رغماً من أن تحلل هذه الامبراطورية استمر أزماناً طوالا على ما وصفنا فى باب التدهور والسقوط من الجزء الأول من علم الدولة.

ولكن وصول هؤلاء الهمج لم يكن دون أثر منتج ، إذ جعلوا يبذرون بذور عاداتهم وأخلاقهم ، وما كانت هذه البذور لتنبت غير الفوضى والاضطراب ، ولكن هذه العادات ، ومطالب حياة هؤلاء الهمج التي أبنا وصفها فى الجزء الأول من علم الدولة نقلا عن قيصروتاسيت وسترابون الخ . قد انطوت على نوع من استقلال الفرد ،وقوة حياة الوحشية التى شابتها عناصر كدرة ،وأثقلتها جرائم خطرة، رغماً من أنها كانت قوة حياة تجرى فى دم فتى غنى قادر على أن يهتاج ويحمس ذلك الجسم النحيل الذى أضنته المتاعب وأسقمته الحروب وهزلته الغارات حتى أصاب فقر الدم ، ووهن الاحتضار .

ولقد تناولت نظريات القرون الوسطى ضمن ماتناولت بحث هذه الصلات الدموية الجديدة التى أسماها العصريون من علماء النفس قانون الوراثة ، وبذلت

الجهد فى تبيان نتائجها المفيدة ، وثمراتها الخطرة فى آن واحد ،وهى نتائج وثمرات قد استخدمت الى حد معين ، لأن استخدامها على الاطلاق قد يكون فيه الشفاء كما قد يكون فيه الشقاء ، شأنها شأن السم فى الجرعة ، إما أن يشفى وإما أن يردى .

على أن معاونه الجرمانيين فى نظرية الدولة لم تكن قصداً ، ولا عن عن تقدير ، أو تحكيم ضمير ، ذلك بانهم جهلوا نظرية قانون الوراثة، بل انهما كانوا يفهمون أيضا فكرة تحويل الدولة شخصية لاتتجزء فهما تاما كما قال « بلونتشلى » فى كتابه (النظرية العامة للدولة ، ص ٣٧ وما بعدها) هذا فضلا عن أن « انعدام الحكم المركزى انعداما تاما ، ومعه كل حياة مدنية ، قد حال حتى نهاية القرون الوسطى دون تكوين الدولة بالمعنى الصحيح » كما قال أوتوفون جييركه (Otto von Gierke « فى كتابه النظريات السياسية للقرون الوسطى — مقدمة »

فالنفوذ الجرمانى الذى تسلط على فكرة الدولة لم يكن لهوجود إذن إلا عن طريق القانون ، وإذا نحن قدرنا الموضوع الذى يشغلنا ساقتنا الضرورة إلى أن نشير إلى فكرتين متعلقتين بهذه الناحية .

دخول علم الاخلاق فى القانون

لقد عاونت الجرمانية أول ماعاونت على إدخال الخلق فى القانون ، وإذا كان مجلس « شيوخ الشعب الرومانى » قد جنح إلى أن يكون القانون صادراً عن إرادة الشعب ، فان الفكرة الجرمانية جاءت ولا شك أسمى من الفكرة الرومانية ، لأنها كانت من ابتكارات المسيحية التى جعلت القانون تعبيراً عن ارادة الله ، ومادامت ارادة الشعب من إرادة الله ، فتكون ارادة الله هى الأصل والمبدأ ، والمبدأ أسمى من الفرع بلا نزاع ، ولكن الأمر لم يقتصر على اعتبار القانون تعبيراً عن ارادة الله بل،ان الفكرة الجرمانية تناولت أيضا القابض على القانون وجعلته مستودعا مسئولا عن هذه الارادة .

وفضلا عن ذلك فان « اوتوفون جييركه » قال فى كتابه السالف الذكر : إن الجرمانيين قد اعتبروا أن الارادة الالهية لاتتجلى إلا « فى الضمير الادبي الخلقى

لـكل انسان كامل نزيه مجرد عن الغـاية ، وهذا هو القـانون الواجب تطبيقه » ، ولذلك فان السلطة العامة لا تصدر عن طريق الأمر والقوة ، وأما الطاعة فمن الواجب أن تترتب على ما يقره الشعب من قانون بعـد مداولته وتصويته ، أو مداولة نوابه وتصويتهم ، وبهذه الطريقة تعود المشيئة الشعبية فتظهر على أنها مصـدر من المصادر الاساسية للقانون وفى الجمع بين الفكرتين ، فكرة تعبير القانون عن ارادة الله وتعبيره عن ارادة الشعب معنى السمو المطلق .

الفرد وحقوقه

أما الفكرة الثانية فخاصة بأهمية الفرد وحقوقه فى نظر القـانون الجرمانى . وهى أهمية فاقت إلى حد بعيد عناية القانون الرومانى بالفرد وحقوقه ، وهذا راجع إلى تشتت الجرمانيين وتبعثرهم هنا وهناك ، واستقلال كل فرد بأسرته وأملاكه وساطانه ، على ما أبنا فى الجزء الأول من علم الدولة بالفصل الخاص باعتبار الطبيعة مصدر فكرة الدولة ، فقـد رأينا ضمن ما ذكرنا ان الفرد كان يعيش بمعزل عن المجموع ، أو على الأقل كان نافراً من الاجتماع وناشزاً من الاندماج فى سلك هيئة معينة ، وأن الزعيم كان يقطع أبا العائلة أرضاً فى بقعة على أن يبارحها فى السنة المستقبلة حتى لا تتغير طباعه الحربية ، ولا يجنح إلى الراحة من جراء العمل فى الزراعة ، على نقيض الأفراد فى الشعوب التى سادتها الحضارة الرومانية.

فهذه الحياة الفردية التى وصفها قيصر وتاسيت واسترابون وغيرهم وصارت فيما بعد مبدأ الفردية ، قد أبانت قدر المسيحية التى ردت إلى الانسان كرامته الاجتماعية والقانونية التى أنكرها القانون الرومانى على الفرد .

لقد وجد الفرد فى المسيحية عوناً قوياً على صد تيار الظلم والاستعباد ، فتلطف حكم الفرد فى الدائرة التى لا تحتمل التصرفات المطلقة ، ولا تطيق أدوات الظلم مساسها إذا كانت على استعداد لصد غارات البطش والجبروت ، ونعنى بها دائرة الضمير ، ولقد كانت هذه الحماية على نوعين ، نوع واق ، وآخر رادع ، ذلك بأن المسيحية قد

ظهرت بمظهر القادر على مقاومة الظلم والطغيان من ناحية ، وتسليح الطغاة بسلاح يكبح اندفاعاتهم الخاصة من ناحية أخرى ، ولكن ليس ثمة تناقض على الاطلاق بين الواجبات الدينية ، والواجبات المدنية، بما أن لكل منهما ميدان يختلف عن ميدان الآخر .

على أن مبدأ الفردية قد التحق به مبدأ انحصر فى قول « فون جيبركه » « لا كفالة للحقوق الفردية إلا بنسبة الوفاء بالالتزامات المقابلة لهذه الحقوق » ولكن هذا القيد الحكيم لم يطبق فى كثير من الأحوال أو تعذر تفسيره على صحته ، وإذا أردت المزيد من ذلك فراجع الجزء الأول من علم الدولة بهذا الصدد من ص ٢٥٨ إلى ٢٨٤)

عمل الجنس الانجلوسكسونى

وفى الوسع أن تقول فى اطمئنان إن الدستور البريطانى الحالى وما انطوى عليه من حقوق فردية وحريات إنما جاء وحى الخلق الانجلوسكسوني الحر . كما جاءت السياسة الدولية البريطانية أثراً لذلك أيضاً ، على ما أبنا ذلك تفصيلياً فى الجزء الأول من علم الدولة من ص ٩٦ إلى ١١٤ عندما تكلمنا عن أثر الطبيعة فى فكرة الدولة .

ومتى علمنا ذلك وجب أن ننتقل إلى الفصل الثانى لنعرف الموقف الدولى والداخلى فى بلاد العرب وفيما حولها .

الفصل الثانى

الموقف الدولى فى شبه جزيرة العرب وفيما حولها

كلمة اجمالية اولية

العالم الاسلامى

ونفوذه فى أوروبا بشقيها

قال لنا البارون ميشيل ده «توب» أستاذ القانون الدولى بمعهد الهاى: « إن نفوذ الشرق الاسلامى فى أوروبا عامة وشرقها خاصة كان بعيـد الغور إلى حد قوى جداً لاح لنا معه أن من المستحيل علينا أن نهمل هذا العامل فى الحياة الدولية الاوروبية لاسيما اذا راعينا أن التكوين العجيب لبيزنطة باعتبارها « طرازاً تاريخياً » يرجع لزاما إلى التيار الجارف للنفوذ الاسيوي وبخاصة النفوذ الاسلامى الذى أثر فى الاستانة من جميع نواحى حدود الامبراطورية » .

« انفصلت الامبر طورية الرومانية الشرقية عن الغرب ، وأصبحت مركزاً دوليا نصف اسيوى ساهم فيه الاسلام بحصة جسيمة . ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن فترة الالف سنة التى انقضت منذ اليوم الذى سادت فيه امبراطورية جوستينيان إلى أن ظهرت روما الثالثة — ونريد بها بطرسبورج — كانت فترة شعرت فيها هذه الامبراطورية بضغط آسيا الاسلامية عليهـا فى غير انقطاع . إذ كانت سيول هذا الضغط الكاسح تتدفع فى جلاء لتفتح الثغرات فى حدود أوروبا الشرقية بادئة ببيزنطة ثم بروسية كييف فروسية ليتوانيا وروسية موسكو فى النهاية .

« لقد كانت هذه الحدود هدف الهجوم الاسيوى والاسلامى المسلح كما كانت هدفا لنفوذ المدنية الاسلامية ، وليس من الجائز فى هذا المقام أن نغفل تفوق المدنية

الاسلامية خلال فترة طويلة على مدنية أوروبا الرومانية الجرمانية وتعادلها على الاقل مع مدنية بيزنطة »

« لقد قام الفارسيون الساسانيون بهذا الضغط الابدى إلى القرن الحادى عشر والاتراك من الحادى عشر إلى الخامس عشر ، وقاموا به جميعا فى صورة هجوم على طول حدود الامبراطورية الشرقية . »

« أما على حدود روسية فقد قام به الخَزَر الى منتصف القرن العاشر ، والقبائل الرحل من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر ، ثم المغول إلى القرن السادس عشر . »

هذا ماقاله العلامة البارون ميشيل ده توب ، ولكننا لا نريد هنا أن نحلل نفوذ العرب فى المدنية الغربية ذلك النفوذ الذى كان كنفوذ الغرب فى الشرق اليوم، وانما نريد أن نلقى بصيصاً من النور على حصة الاسلام فى رقى القانون الدولى .

لقد رأى بعض الفقهاء الغربيين أن هذه الحصة كانت جسيمة جدا فى ميدان حق الحرب وحق التجارة الدولية . ولكننا نرى أنها كانت ضخمة جداً فى مختلف نواحى القانون الدولى . ولكى نوقن بصحة هذا الرأى وجب أن نحدد فى دقة الأطار التاريخى الخارجى الذى استطاع النفوذ الاسلامى فيه وبه أن يؤثر فى الحياة الدولية لأوروبا على النحو الذى فعلنا تلقاء بيزنطة .

كلمة اجمالية

كان القرن السابع كما نعلم هو العصر الاسلامى المظفر ، فقد رأينا الاسلام يظهر فى جزيرة العرب ليستظهر على كل شىء ، ويبسط سلطانه على كل شىء . لقد نبت هناك وشب وانتشر بطريقة كلها إعجاز ، حركتها العبقرية الملهمة التى وهبها الله محمد صلى الله عليه وسلم فخلع منها وبها على أسيا ثم على العالم ديناً سماوياً سد حاجات الشعوب وأرضى جميع الأجناس الذين كانوا إلى ذلك الحين يتنازعون السلطان ، ووهبها النظم الدستورية والقانونية والاجتماعية والانسانية التى تصلح لكل زمان ومكان .

وفى عدة سنوات استطاع خلفاء النبي أن يؤسسوا أمبراطورية تجاوزت حدودها

حدود روما ، فامتدت أراضيها الشاسعة من أسيا الوسطى حتى اسبانيا ، من شواطىء الأوكسوس Oxus والسند حتى جبال البيرينيه مارة ببلاد العرب على اعتبارها مركز العصبة الكبرى لأمم الشرق والغرب، فقد ضمت من جهة سوريا وفلسطين والعراق وفارس وأرمينيا وأسيا الوسطى وشطراً من الهند ، ومن جهة أخرى مصر وأفريقيا الشمالية وجزءاً كبيراً من اسبانيا .

كانت سيول الاسلام جارفة ، فاكتسحت أمامها فارس الساسانية ، ونصف أملاك بيزنطة فى أسيا وجميع مستعمراتها فى أفريقيا ، وتوارت مملكة الفيزيغوط فى اسبانيا ، فلم يقف هذا الطوفان العربي إلا عند بواتييه سنة ٧٣٢ ، حيث نجح شارل مارتل فى أن يوقف زحف الجناح الأيسر الاسلامى ، وامتد الاسلام خلال القرن التاسع إلى جزائر البحر الأبيض المتوسط ، ثم إلى كريت وصقلية وسردينيا ، ونظم غارات على جنوب فرنسا وعلى ايطاليا حتى جبال الألب . ولكن هذا النجاح لم يدم طويلا .

اما أعمال الجناح الايمن الاسلامى فلم تعلم تماما . ولكن هذه الاعمال هى فى الحق التى تهم الى أبعد حد من ناحية النفوذ المباشر للاسلام فى شعوب أوروبا الشرقية واليك ما جرى من هذه الناحية .

من المعلوم ان اسيا الوسطى بما فيها من مدن أثرية تجارية — بلخ ومرو وخيفا وسمرقند وبخارة — قد سقطت فى أيدى العرب فى نهاية القرن السابع (٦٨٠) . وما يجهله الناس من هذه الناحية هو أن طريقا عظيما تجاريا كان فى ذلك الحين يجمع بين وسط اسيا مارا خلال صحراء بحر ارال وأوروبا الشرقية ثم يتفرع فيتجه مجتازا جبل أورال ليصل من ناحيتين الى نهر الفولجا وبحر الخزر فمن جهة كنت تجد دولة البلغار حول نهر الفولجا حيث حكومة كازان الآن ، ومن جهة أخرى كنت تجد قبائل الخزر التركمانية فى شمال بحر الخزر ولقد أدى كل من هاتين المملكتين رسالة تجارية هامة فى أوروبا الشرقية . وهذه البلدان قد دخلت أيضا وفى سرعة ضمن دائرة نفوذ الخلفاء المسلمين الاعاظم . وكان ذلك فى الوقت الذى ظهرت فيه

روسية خلال القرن العاشر عاملا نشطا فى تاريخ هذه البقاع السحيقة. وفى بداية القرن العاشر طلب زعيم بلغار الفولجا من خليفة بغداد أن يحميه ، فما كان من الخليفة إلا أن أوفد سفارة خاصة سنة ٩٢١ وبسط سيادته على هذه البقاع الشمالية من روسيا الشرقية الحالية، واحتفل رسميا بالباس الزعيم البلغارى العمامة السوداء، شارة العباسيين والمعطف الأسود أيضا اللذين ارسلا اليه من بغداد . وأصبح بذلك واحدا من الامراء العديدين التابعين للرئيس الاعلى للدولة الاسلامية ، ويدلك هذا على الاتساع العظيم الذى بلغه التسلط العربى فى ذلك الحين . (راجع ابن فضلان — أحد أعضاء هذه السفارة — طبعة بطرسبورج سنة ١٨٢٣ وراجع أيضا خ — جاكوب — شمال البلطيق ص ١٠٧)

واذا كان التسلط العربى لم يغمر العالم الرومانى الجرمانى فى الغرب، والشعوب السلافية فى أوروبا الشرقية فان ذلك يرجع الى الخلافات الداخلية التى وقعت فى البلاد الاسلامية . فقد رأينا هناك خلافات السنيين والشيعة أولا ، والخصومات السياسية التى نشبت بعدئذ بين الامويين والعباسيين حيث أدت هذه الخلافات إلى نتيجة تحاكى انفصال شطرى الامبراطورية الرومانية ثانيا .

هذا الى أن نظام السلطنات أو الامارات التى كانت مستقلة فعلا عن السلطان المركزى لهذه الامبراطورية الواسعة وتكوين المملكة الفاطمية بمصر فى القرن العاشر قد انتهيا إلى اتمام الشبه بين الحالة السياسية فى العالم الاسلامى وحالة أوروبا المسيحية الشرقية من الناحية الدولية .

هذه كلمة اجمالية تدلنا على نفوذ العالم الاسلامى فى أوروبا بشقيها ولذلك يجدر بنا أن ننتقل الآن إلى الكلام عن الموقف فى شبه جزيرة العرب

الموقف الدولى

فى شبه جزيرة العرب وفيما حولها

ان فهم حقيقة الموقف الدولى فى شبه جزيرة العرب وفيما حولها يتطلب لزاما

ان تعرف شيئا عن طبيعتها وتقسيمها وتخطيطها ووصف أقاليمها ، وأخلاق أهلها وعاداتهم وطبائعهم وأديانهم ونظمهم قبل ظهور الاسلام ، وكذلك ميولهم الى الوحدة السياسية وتوافر شروط هذه الوحدة

رأى الاقدمين

فى بحيث جزيرة العرب

لم يعرف الاقدمون حقيقة الواقع فى بلاد العرب ، بل ولم يكن لليونانيين والرومانيين دراية بتقسيمها الصحيح . ويلوح أن « بطليموس الفالوذى » كان أدرى الاقدمين بما كانت عليه بلاد العرب ، ومع ذلك فلم يكن تقسيمه لها الا اجتهاديا : إذن فلم يكن تقسيمه موضع ثقة العلماء ، لذلك يجدر بنا أن نعول فى بحثنا على رأى العرب أنفسهم فى تقسيم بلادهم وطبيعتها .

رأى العرب

فى تقسيم بلادهم

يرى العرب ان بحيث جزيرة طور سينا تنحصر بين خليج السويس وخليج أيلة ، وتمتد شمالا الى البحر الميت ، وقد سكن العبريون براريها الواسعة الصدر بعد هجرتهم من مصر ، ثم صارت فيما بعد اقليما رومانيا اطلق عليه اسم فلسطين الثالثة ومقر حكومته مدينة بترة ، وقد جاء فى التوراة ان طور سينا وخور وغريب دارت فيها معارك .

أما صحارى الشام والجزيرة وكلدة التى أسموها صحارى دمشق وحلب وبغداد وبصرى فانها كانت حائلا طبيعيا يمنع وصول سكان أسيا الصغرى وبلاد فارس الى بحيث جزيرة العرب وقفارها ، تلك الاقطار التى زهد فيها الغزاة الفاتحون ، ولقد ذاع صيت مدينة تدمر التى اسست فى تلك الصحراء لحماية القوافل التجارية

التى كانت تجتاز هذه البقاع قاصدة الى الهند ستان ، أو الى أوروبا ،ومن اليو نان وايطاليا الى المشرق . ولكن الجيوش الرومانية هدمت تلك المدينة ، غير أن العرب قبضت رويدا رويدا على تلك الطرق التى تجتاز البلاد من المشرق الى المغرب وأصبحوا بفضل معيشتهم البدوية وحلهم وترحالهم ملوكا يتصرفون فى تلك الاصقاع دون مزاحم أو منافس الى أن تأسست هناك مملكة الحيرة والانبار وظهرت قبيلة النبط وقبائل غسان .

بلاد العرب الحقيقية

والى ما وراء تلك الاراضى والبرارى والقفار من الجنوب تجد بلاد العرب الحقيقية وقد انقسمت الى ثمانية أقاليم

١ — الحجاز الواقع فى الجنوب الشرقى من بحيث جزيرة سينا وعلى طول ساحل البحر الاحمر .

٢ — اليمن فى جنوب الحجاز

٣ — حضر موت فى شرق اليمن وعلى ساحل المحيط الهندى .

٤ — اقليم فى مهرة فى شرق حضر موت

٥ — اقليم عمان ويتصل شمالا بالخليج الفارسى وجنوبا وشرقا بالمحيط الهندى وباقليم مهرة جنوبا بغرب .

٦ — الحساء أو البحرين وسمى هكذا لاهمية الجزائر التى تجاوره ولامتداده على طول الخليج الفارسى ابتداء من اقليم عمان الى نهر الفرات

٧ — نجد وتجدها فى جنوب صحارى الشام وتشغل جميع الجزء الاوسط من بحيث جزيرة العرب ، وهو بين الحجاز والحساء واقليم اليمامة أو العروض الذى كانت به مدينة هجر وتكاد الهضاب الرملية تكون معدن ارضه .

٨ — والاحقاف بين عمان والحساء ونجد وحضرموت ومهرة .

رأى الغربيين فى بلاد العرب

ولقد خطط الغربيون بعض تلك الاقاليم دون أن يصلوا إلى تخطيط البعض الآخر ، ووضعوا فى أواخر القرن التاسع عشر رسوما لبلاد الحجاز واليمن جاءت خالية من مواطن كثيرة ، حتى لتراهم قد جهلوا بلاد عسير التى تتصل بهذين الاقليمين ويسكنها قوم معتزمين مقاديم فى الحرب والنزال ، وإذا كان هذا أقصى معرفة الغربيين ببلاد سواحل البحر الاحمر التى يسهل ارتيادها بسبب وضعها الجغرافى فما بالك بداخلية هذه البلاد العربية التى لم يطلع على طولها الا غربى واحد هو « سيتزن » Seetzen الذى جابها من الخليج الغربى إلى الخليج الشرقى أى من سواحلها الجنوبية والشرقية التى خططها الانجليز فى أواخر القرن الماضى . أما هيرودوتس اليونانى الذى ساح وجمع معلومات عظيمة الشأن عن مصر واذربيجان ، ومن بعده ايراتستينس Eratesthéne واغاتارشيد Agatarchide وبلينـاس Pline واريان Arrien واسترابون Stra bon وديودور الصقلى Diodore de Sicile فانهم جميعا لم يدونوا بصدد بلاد العرب غير معلومات تافهة، ولكنهم جاءوا على أية حال بمعلومات قيمة تثبت اتصال بلاد العرب بالهندستان تجاريا .

وصف بلاد العرب

فبلاد العرب التى تبلغ مساحتها ضعف مساحة فرنسا ويقدرها العصريون بمائة ستة وعشرين الف فرسخ مربع هي بلاد محوطة بالماء من جهات ثلاث ومتصلة من الجهة الرابعة بافريقيا وأسيا ، وحدودها شرقا وجنوبا وغربا الخليج الفارسى والمحيط الهندى والبحر الاحمر وبرزخ السويس فيما مضى وخط فى الشمال يبدأ عند « غزة » ويمر جنوب البحر الميت ويتصل شرقا بنهر الاردن ثم يمتد من دمشق إلى نهر الفرات حتى ينتهى إلى الخليج الفارسى .

بلاد الحجاز

يشتمل الحجاز على أهم وأكبر مدائن العرب وهما مكة المكرمة والمدينة المنورة. مكة التى ولد فيها النبى « صلعم » والمدينة التى هاجر اليها .

وسميت مكة قديما « مكورابة » وقد اعتاد الناس منذ قرون عديدة أن يحجوها قصدا إلى السجود فى الكعبة أمام الحجر الاسود .

وسميت المدينة قديما يثرب .

واقد زاحمت هذه تلك ، ولكنهما على أية حال ضاقتا بسكانهما إذ لم يكن لهما متسع من الارض المحيطة بهما ، ولذلك فان مكة اعتمدت على جدة والمدينة على ينبع .

وتجد فى أرض الحجاز كثبانا من الرمال وآكاما خصبة هى مساكن القبائل ومن حولها قرى وضياع ، وفى تلك الآكام قلاع يلجأ اليها العرب ليحتموا بها من هجمات الاعداء ، وفى منحدراتها تذرع الحبوب والثمار وترعى الابل الكلأ ، وتعثر هناك على بعض الآبار ، وتجد على مقربة من تلك الآكام مدينة الطائف ، وهى جنة مكة ، حيث اشتهرت بفواكهها .

وتلحق أرض تهامة بالحجاز ، وهى بلاد تمتد من سفح الجبال الى البحر ، وفيها مدينة قنفذة ، ولا يطلق علماء الجغرافيا اسم تهامة الا على الساحل لمقابلته بنجد ، ومعناه المحل المرتفع ، كما أنهم يقولون تهامة الحجاز غير تهامة عسير وتهامة اليمن الممتدتين من « خولان » إلى « عدن » .

بلاد اليمن

اشتقت كلمة اليمن من اليمن والبركة ، وتشمل بلاد اليمن الجزء الجنوبى من شبه جزيرة العرب ، وفى شمالها بلاد عسير ، ويسمى الاقدمون سكانها « بنى حمير » ولقد خالطوا المصريين والاتيوبيين « الاحباش » والفرس وجميع الامم التى تجتاز المحيط

الهندى وترتاد اقاليمه ، ولقد انتظمت حكومة بلاد اليمن منذ القرون الاولى ، وقال سيديو Sédeillot فى كتابه خلاصة تاريخ العرب ص ١٥ بصدد أهل اليمن : « ولم يكن لهم اشتغال بالفلاحة والتجارة وزرعوا البن آخر الزمان ولم يمهروا فى الفلاحة وطريقة رى الارض ، وإلا لزاد البن الذى هو ينبوع غناهم ، خصوصا مع اعتدال ذلك القطر وارتفاع أراضيه ورطوبته المساعدة على نمو تلك الشجرة ،وفيه الآن عدة مدن رفاهيتها من تجارة البن وهى « مخا » و « حديدة » و « لدية » و « عدن » ومن هذا الاقليم مدينة سبا المسماة أيضا مأرب ، ومدينة صنعاء المنافسة لمكة عدة قرون فى التلقب بتخت جزيرة العرب ، ولذا اتخذها التبابعة ومن خلفهم عليها من عمال الفرس والحبشة دار اقامته. وهى الآن دار اقامة أقوى أمراء اليمن شوكة،وكان ينقل من جزيرة العرب إلى البلاد الاجنبية تبر ومواد عطرية ، وتستمد جزيرة العرب من جزائر بحر الهند معظم المعادن النفيسة والبهارات الزكية التى يبعثون بها فى الخليج الغربي والخليج الفارسى الى البلاد الاجنبية » .

وقال الدكتور هيكل بك فى كتابه « حياة محمد » طبعة ثانية ص ٧٣ بصدد بلاد اليمن :« انها لم تكن كسائر شبه الجزيرة صحراوية جرداء لا تلفت العالم ولا تجعل لدولة من صداقتها فائدة ولا لمستعمرة فيها مطمعا ، بل كانت على الضد من ذلك موطن خصب فى الارض ، ومطر منتظم الفصول فى تهتانة ، ومن ثم موطن حضارة مستقرة ذات مدائن عامرة ، ومعابد قوية على نضال الزمان ، وكان سكانها من بنى حمير ذوى فطنة وذكاء وعلم هداهم الى احسن الاستفادة من الامطار حتى لا تتسرب إلى البحر فوق الارض المنحدرة الى ناحيته . ولذلك اقاموا سد مأرب ، فحولوا اتجاه المياه الطبيعى تحويلا تقتضية حياة الحضارة والاستقرار ، فقد كانت الامطار الى أن أقيم هذا السد ، تنزل بجبال اليمن المرتفعة ، ثم تنحدر فى وديان واقعة الى شرق مدينة مأرب ، وكانت فى انحدارها الاول تنزل بين جبلين يقومان عن جانب هذه الوديان يفصل بينهما أربعمائة متر تقريبا ، فاذا بلغت مأرب انفرج الوادى انفراجا تضيع المياه فيه كما تضيع فى منطقة السدود باعالى النيل ، فلما هدى العلم والذكاء أهل اليمن إلى

إقامة سد مأرب شيد بالحجر عند مضيق الوادى ، وجعلت له فتحات يمكن تصريف المياه منها وتوزيعها إلى حيث يشاء الناس لتروى الارض وتزيدها خصبا واثمارا .

وإن ما كشف ولا يزال يكشف عنه حتى اليوم من آثار هذه الحضارة الحميرية في اليمن ليدل على نها بلغت فى بعض العصور مكانا محمودا وانها صمدت لقسوة الزمان في عصور قسا على اليمن فيها الزمان »

وصف باقى الاقاليم

يتصل اقليم حضر موت ومعه مدينة ظفار وشيبان باقليم اليمن ، ويشبهه فى المزاج والمزايا الطبيعية ، أما اقليم مهرة فاقل منه خصباً ولذا فان سكانه قد عولوا فى معيشتهم على البلاد الأخرى . وأما اقليم عمان فتجاه الهند ستان وبه قليل من النحاس والأسرب والتمر والبقول ولذا حرم من المظهر التجارى ، ولم يكن بين هذا الاقليم والهندستان تبادل تجارى لانعدام ما يصلح للتبادل هناك وأما اقليم الحساء فانه يبدأ من عمان إلى بصرى ولا حركة فيه الا أن يجيء فصل اخراج اللؤلؤ من البحر .

***

هذا مجمل ما يقال بصدد من الأقاليم العربية البحرية الستة من بحيث جزيرة العرب ويبقى بعد ذلك اقليمان ممتدان فى داخلها وهما أقليم الأحقاف ، وهو إيالة مقفرة ويرى البعض أنه ملحق بارض اليمامة ، وأما اقليم نجد فبه كثير من الواحات والمراعى وقد اشتهر بالخيل والجمال ولم يصفه أحد هو وسابقه وصفاً تاما .

طبيعة بلاد العرب

يتضح لك من البيان السابق أن شبه جزيرة العرب تحاكى بشكلها واد مثلث الأضلاع زاوية رأسه عند طور سينا بين نهرى اللاذقية والفرات . ضلعه الأول سلسلة جبال تمتد وسط الشام وفلسطين وهى ما يسمونه جبل لبنان ثم ترتد هذه

السلسلة إلى شبه الجزيرة فتمتد على ساحل البحر الأحمر إلى بوغاز باب المندب ، وضلعه الثاني سلسلة أخرى تسير متوازية مع مجرى نهر الفرات والخليج الفارسى وتنتهى إلى بوغاز هرمز ، وأما الضلع الأخير من هذا المثلث فيمتد بين البوغازين وينتهى إلى أرض مرتفعة.

وتحيط هذه الأضلاع الثلاثة بواد سهل منخفض ، حره أشد ضرراً من حر السواحل ، حيث المطر يلطف من شدة القيظ ، وجوه قد امتلأ بالأبخرة والجراثيم المنبعثة من العفونات المتصاعدة من البحر الميت ، ومن بحيرات أخرى ملحة ، وتهب فى هذا الوادى ريح السموم التى تحمل بين طياتها رائحة كبريتية تنساب فتتلف النبات الذى لم تتم الشمس يبسه ، وتخنق الانسان وسائر الحيوان إذا لم يحذرها الناس ثم إذا بهذه الريح تغطى جثث الموتى بالرمال .

ولكن هذه الرياح لا وجود لها فى ناحية اليمن وعلى شواطىء المحيط الهندى فانت تجد هناك الهواء نقياً عليلا دائماً .

وتقترن الحرارة دائما بفصل الأمطار التى ان هى انعدمت حل محلها فصل الندى الغزير ، ولكن الارض مع ذلك متفاوتة الارتفاع ، وهذا ما يدعو الى تنوع درجات الحرارة فى هذه البقاع ويسهل الرى ، ويقل من حدة أشعة الشمس التى تتساقط عامودية فى الصيف خلاف عوامل أرضية كثيرة ، وهذه كلها مزايا طبيعية تقضى بأن يتوطن سكان بحيث جزيرة العرب هذه السواحل اليمانية دون غيرها ، لكن حياتهم البدوية جذبت بقوتها المغناطيسية هؤلاء السكان نحو الصحراء ذات الرمال المحرقة التى لا تنبت الذرة ولا الأرز ولا القمح ، ولكنها مع ذلك قد اشتملت على مراع ونخيل سريعة النفاد ، وصهاريج وآبار يفيض ماؤها فى كل وقت .

لقد قال هردر (Herder) « إن بحيث جزيرة العرب ، ذلك القطر الذى ذاع صيته فى العالم ، قد أعدت بالفطرة الالهية لان تطبع أقوامها بطابع خاص ، ذلك بأن صحراءها الكبرى التى تحاكى بلاد التتار الجنوبية وتمتد من حلب إلى نهر الفرات ، ومن مصر إلى الشام بها كثير من الفلوات الواسعة والقفار الرحبة أعدت

لأن يأوى اليها البدو والرعاة الرُحَّل ، ولقد كانت ولا تزال منذ الحقب الأولى مسكن عرب دأبهم الحل والترحال ، وإذا أنت تأملت فى حياة هذه الامة التى ترى فى كل مدينة سجنا ، وتدبرت كبرياءها المؤسسة على أقدمية أصولها وعصمة إلهها ، وثروة لغتها وسمة آدابها واشعارها ، وخفة خيلها ، وعلى بارق شواكها وسمهرى رماحها التى اعتقدت أنها توارثتها ، وأنها أمانة مقدسة فى عنقها ، انك لو تدبرت هذا وتأملت ذاك لقضيت بأن جميع هذه العوامل قد أعدت الامة العربية منذ القدم لأن تحتل مكانتها العظيمة فى ثلاثة أقسام من العالم وأن تظهر فى هذه الاقسام ظهوراً مغايرا للتتار بشمال آسيا »

العرب قبل الاسلام

يتناول هذا البحث السعى فى سبيل معرفة عادات العرب وطبقاتهم وانقسامهم إلى قبائل وأصولهم ، ولذلك يجدر بنا أن نقول كلمة فى كل نقطة من هذه النقط .

حكم العرب الاقدمين وعاداتهم

أسس العرب زمن الجاهلية ممالك صغيرة أو جمهوريات إذا شئت ، وكان ذلك فى العراق والشام ، ونزل بعضهم بمصر وتملكوا بالارث جميع صحارى أفريقيا ، وقد فصلتهم عن أعالى شمال آسيا برمال كالبحار أمنوا بها هجمات الملوك الفاتحين ، وصدت عنهم غارات الغزاة ، انفردوا يقدسون حريتهم وكبرياءهم المنبعثة مما اعتقدوه فى أصلهم من جلال ، وعزز هذا وذاك شهامتهم واقدامهم وفصاحتهم وبلاغة لغتهم التى ألقى الدهر أمام قوتها السلاح ، وعجز الزمن عن أن يدير ضدها رحى الجهاد والكفاح ، ووثقوا علاقاتهم التاريخية بمن جاورهم أو بعد عنهم ، واغترفوا من مناهل العلم المعروفة يومئذ أكبر قسط .

وقد احتفظ العرب الاقدمون بأخلاقهم الموروثة عن أسلافهم فى الوقت الذى

وهبوا فيه شعبيةقوية، وخلع عليهم المولى عز وجل أهلية وكفاية تعينهم على اكتساب ما يرفع الشأن ويعلى القدر فتغيرت طباعهم،فكانوا سريعى الغضب ، شديدى الجرأة يستبيحون الدماء ويعتقدون فى الأوهام وتنتفخ أوداجهم ويثورون على الظلم والظالمين، ملأهم حب الاستقلال ، باب الخير الوحيد،حتى عافت نفوسهم الحكم المطلق ، وكل ذلك وهم فى شغل شاغل بالسعى فى تحقيق مطالبهم المعاشية ، قساة القلب، حريصين على الانتقام ، لا تضيق بهم الارض أمام تشبعهم بوجوب تمتع الانسان بحريته المطلقة ، أعزة أكرمين ، يرون قرى الضيف قانونا جامعا شاملا لقوانين الانسانية، ولذلك كانوا يفاخرون به كما يفاخرون بالسيف الكفيل باثبات حقوقهم ،ويباهون بفصاحتهم التى كانت الفيصل بين خصوماتهم التى لا تضع الحروب حدا لها.

وكان تحت حكم كل شيخ أو سيد قبيلة أو عدة قبائل تقضى الحروب على بعضها فتنضم فلولها إلى قبيلة أخرى قادرة على حمايتها عن طريق الاندماج فيها او الاتصال بها ، فيتكون منهم قبيلة واحدة تحت رياسة كبير القبيلة ذات الشوكة والسلطان ، وهذا ما قضى على اسماء كثير من القبائل ومحاها فلم يبق ذكرها،وكان سائر مشايخ القبائل تحت حكم شيخ يقود الجيش ويلقب أحيانا بالأمير ويوكل اليه تصريف جميع شئون القبائل ، فلا يستطيع أن يفصل بين مصلحته ومصالح القبائل لانها جميعا منسوبة اليه، هذا إلى أن هذا الامير هو وحده الذى يباشر الحكم فى جميع الدعاوى العظمى بعد سماع أراء المشايخ ولذا كان مقيدا فى وحكمه ، لا ينجو من الاقتصاص منه بمثل جنايته على ماعرف فى القوانين من القضاء بقتل القاتل أو تغريمه الدية .

واستمر العرب على هذا النظام الشورى الذى كان جزاء عدم تنفيذه القصاص. فالرأى فى هذا الحكم الشورى كان قاطعا بالنسبة للمشايخ أعضاء هذا البرلمان مادام سيف العدل مصلطاً على رأس الأمير، يقتص منه لمن هضم حقوقه. واستمرت الحال كذلك حتى بعد أن انشئوا ببلادهم المدن يحكمها المشايخ .

فأنت تجد فى هذا العهد أيضاً ان العرب لم يغيروا فى نظام الحكم البرلمانى الذى انطوى على ضمانات عظيمة للمسئولية وهى القصاص من الظالم . وسيجئ فيما

بعد كلام عن حلف الفضول الذى تأسس لرد عوادى الظلمة وإقرار الحكم فى مجرى العدل والقسطاس المبين .

فى اصول العرب

يقول العرب بانتسابهم إلى ابراهيم الخليل (عليه السلام)، وقد سكن شمال بحيث جزيرة العرب بنو اسماعيل ، وسكن جنوبها بنو قحطان الذين سكنوا اليمن وأسسوا هناك اسرتين ملكيتين ، أسرة ملوك سبأ وأسرة ملوك بنى حمير . غير أن شبه الجزيرة قد ضم غير هاتين الأسرتين العرب العرباء الذين انعموا على العالم العربى بلغتهم ، وهى اللغة العربية الحقيقية التى تتكلمها الحجاز ونجد ، على خلاف اليمن الذين يتكلمون اللغة الحميرية التى تعلمها بنو قحطان من آبائهم الأولين

ولقد جاء بنو اسماعيل بعد بنى قحطان بحقب من الدهر طويلة ، فعندما أوحى الله إلى الخليل ابراهيم (عليه السلام) أن يبنى بمكة معبداً رحل اليها من الشام وبنى الكعبة التى عظمتها العرب ومجدتها منذ الازمان السحيقة بمختلف أنواع التمجيد الدينى ، ولقد استمر ابراهيم فى بنائها سنين طويله عاونه فيه ابنه اسماعيل (عليه السلام) وقد ولد بمكة .

وورد فى الروايات القديمة التى حفظها العرب ما يدل على رعاية الله لبنى اسماعيل وعنايته بهم حتى ثبت فى عقولهم أن نسلهم كنسل بنى اسرائيل سواء بسواء من حيث الامتياز والتفضيل .

ويروى أيضا أن قوم عاد الذين جابوا بلاد العراق والهندستان بقيادة شداد ولقمان قبل الميلاد بأكثر من الفى سنة قد أخضعوا بابل سنة ٢٢١٨ قبل الميلاد وانتصروا على مصر فى ذلك العصر وكانوا يسمون رعاة الابل أو الاكسوس (بكسر الهمزة) ولكنهم كانوا فئة قليلة من بقايا الاقوام الأولين الذين نزلوا ببلاد العرب ، ولما طردهم بنو قحطان من أرض اليمن ذهبوا إلى الحبشة تاركين آثارا تدل على اجتياز بلاد العرب ولا يزال هناك إلى اليوم أبنية ينسب بناؤها إلى قوم عاد تشبه أبنية الصقالبة فى الأحقاب الخالية .

طبقات العرب واعمالهم

وطبقات العرب ثلاث عاربة ومستعربة وتابعة للعرب . نذكرها هنا حتى نستبين أن أصل الدول هي العائلة والقبيلة كما أن أصلها القوة أيضا ، ونعلم أن فى بلادالعرب وحدة جنسية هى أساس القومية العربيةونتعلم بعض مبادىء دولية لايزال العمل بها إلى الآن قائماً .

القبائل العاربة

العرب العاربة شعوب منها عاد وعبيل وعبد بن ضخم وثمود وجديس وطسم والعمالقة وأميم وجرهم وحضرموت وحضورا والسلف .

أما عاد بن عوص بن إرم برسام فأول ملك من ملوك العرب ومواطن بنيه باحقاف الرمل بين اليمن وعمان إلى حضرموت والشحر ، عبدوا الاوثان فبعث لهم هود عليه السلام فكان له معهم ما فى القرآن الكريم من حوادث وغلبهم على الملك يعرب بن قحطان فاعتصموا بجبال حضرموت حتى انقرضوا .

وعبيل اخوان عاد أو أبيه ، وديارهم بالجحفة بين مكة والمدينة أهلكهم السيل

وأما عبد بن ضخم بن ارم فقد سكنوا الطائف وهم أول من كتب الخط العربى ونزل ثمود بن كاثر بن ارم بالحجر ووادى القرى فيما بين الحجاز والشام . طالت أعمارهم ونحتوا بيوتا فى الجبال وبعث لهم صالح (عليه السلام) فكان ما قص القرءان الكريم .

وجديس لارم بن سام وديارهم باليمامة ، وطسم للاوذ بن سام وديارهم بالبحرين وقيل هما معا للاوزذ وديارهم اليمامة .

والعمالقة بنو عمليق بن لاوذ بن سام وقد ضرب بهم المثل فى الطول وضخامة الجسم ، وقد عدهم بعض المؤرخين من رعاة الابل أو الاكسوس . ومنهم أهل المشرق وأهل عمان البحرين وأهل الحجاز وفراعنة مصر وجبابرة الشام

والكنعانيون ، ولكنهم مع كل ذلك لم يقيموا مبانى خالدة أو صالحة للبقاء ، وآل بهم الامر الى أن انضموا الى الايدومية والموابية والامونية فى شمال بلاد العرب ، وأنت ترى هنا مبدأ الضم بالانفصال ماثلا فى القبائل قبل أن تعمل به الدول الأوروبية فى القرن التاسع عشر . ولقد منع هؤلاء العمالقة حين كانوا بسهول نجد والحجاز العبرانيين من دخول كنعان ، فاستمرت الحرب بينهما ودامت حتى غلبهم طالوت ملك اليهود ثم أدخلهم داود (عليه السلام) فى حكمه الذى امتد سلطانه إلى ما بين البحر الميت والخليج الايلانيتى (يغلب على الظن أنه خليج أيلة) وخلفه ابنه سليمان (عليه السلام) فلم يكتف بسيادة البحر الاحمر الذى طافته أساطيله ، بل جمع بين تجارتى الهند والهندستان بعد إذ التزم العرب الرُحل فى برارى « كلدة » أن يؤدوا له الجزية ثم توفى سنة ٩٧٦ قبل الميلاد وقبل الهجرة بألف وخمسمائة وثمانية وتسعين سنة . وهنا انفصلت مملكة يهودا عن مملكة اسرائيل وانقطع الارتباط بين القدس ومدائن العراق وابى العرب أن يؤدوا الجزئية وأخذ العمالقة والايدومية والموابية فى الاستقلال عن اليهود .

وترى هنا أيضا مبدأ الاستقلال بالانفصال ، كما ترى ان الدولة التابعة النصف مستقلة أو الاقاليم الممتازة التابعة إذا ما تحللت شيئا فشيئا من التزامات التبعية للدولة المتبوعة صاحبة السيادة تمشى دائما فى سبيل الاستقلال كما وقع فى البلقان بالنسبة لصربيا ورومانيا وبلغاريا والجبل الاسود منذ معاهدة باريس سنة ١٨٥٦ ومعاهدة برلين سنة ١٨٧٩ حتى اعلان تيرنوفو سنة ١٩٠٨ فاذا أنت قارنت هذا الواقع بما كان فى الازمان الخالية ببلاد العرب عرفت وجه الشبه أو أدركت أن الانسانية لم تتغير والعقل البشرى كذلك .

ولما كان ملك سليمان بعظمته وشوكته قد شمل بحيث جزيرة العرب فقد اعتبرت سلطنته مبدأ تاريخ الحوادث المهمة فى بلاد العرب ، ولذلك جاءت ملكة سبأ لتستوثق عما سمعته عن قوة شوكته فألفت فخامة ديوانه والصرح الممرد فوق ما ذاع وشاع وملأ الاسماع فاعجبت بعلو شأن سليمان عليه السلام وهو الذى خافه العرب واشتد فرقهم

منه على حريتهم ، ولكنهم اطمأنوا عليها عندما ضعفت شوكة خلفائه وانحطت أهليتهم الى مستوى لا يتكافأ وقيادة الحكم .

باقى القبائل العاربة

أما أميم بن لاوذ أخو عملاق فقد كانت ديارهم بارض فارس ، وهم أول من بنى البيوت الآطام من الحجارة وسقفوها بالخشب .

وجرهم وحضورا وحضرموت والسلف من بنى ارفخشذ بن يقطن يسمون العرب بقائدة لاندراس معالمهم .

ولقد كانت جرهم أمة أيام عاد .

وديار حضورا بالرس ، وهم عبدة أوثان بعث الله اليهم شعيبا عليه السلام فكذبوه وهلكوا .

أما حضرموت فمنها الملوك التبابعة .

ولا يعرف أهل التوراة اخبار أحد من العرب العاربة ، لانهم ليسوا بين من ذكروا فى شجرة النسب بين موسى وآدم ، ولكن أخبار هؤلاء العرب العاربة تناقلها مهاجرو بنى اسرائيل لانهم أقرب اليهم عصرا ، وأما من كان قبل هؤلاء العرب فلا وسيلة لنقل أخبارهم غير القرءان المجيد ، بعد إذ تطاولت العهود وانقطعت الاسانيد .

العرب المستعربة

بنو قحطان بن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام ظاهر بنوه العرب العاربة وأيدوهم ، وكانوا مبعدين عن مرتبة الملك والرفاهية ، ولكن افخاذهم تعددت وعشائرهم كثرت ، فأخذ يعرب بن قحطان اليمن من عاد وانتزع الحجاز من العمالقة ، فولى اخوته جرهما على الحجاز ، وعادا على الشحر ، وعمان على بلاد عمان ، وحضرموت

على جبال الشحر ، وهؤلاء غير جرهم وعاد وحضرموت السالفي الذكر في العرب العاربة .

واستمر بنو قحطان على حضارتهم باليمن ، الا جرهم فهاجروا إلى مكة أيام اسماعيل عليه السلام ، فخالفته ونزلوا بها ، ثم اقتضى الحال أن يعينوا رئيسا ينضوى تحت لوائه جميع الرجال عند هجوم العدو ، ومركزا من المدن تدورعليه أمور الامة العربية، فاختار بنو اسماعيل أن تكون الرياسة لهم والمركز مكة المشرفة بالبيت العتيق المطهر ، ورأى بنو جرهم أن يكون الرئيس منهم والمركز صنعاء لغنى اليمن وأقدمية أهله ، فترتب على هذا الخلاف حرب بين الفريقين امتدت إلى القرن السادس بعد الميلاد وكان الظفر فيها لبنى اسماعيل ، فى الوقت الذى كان النبي صلى الله عليه وسلم يتأهب لتأسيس الوحدة الدينية

العرب التابعة للعرب

ومن ولد اسماعيل عليه السلام من تزوج بنت مضاض سيد جرهم،فجاءت منه بأولاد كانوا قبيلة تحت رياسة واحدمنهم،ولما كثرعددهم تفرقوا قبائل ذهب أكثرهم إلى البادية وضربوا هناك خيامهم واعتادوا الحياة البدوية وتعودوا فى أسفارهم حمل أحجار من الحرم كانوا يطوفون بها تبركا بأثر البيت حتى أفضى ذلك بهم إلى عبادة الاحجار .

وقد حصل فى تلك الايام أن دوخ بختنصر العرب وقتلهم ، وذلك ان الملك استفحل أمره فى الطبقة الأولى من العمالقة وفى الثانية للتبابعة ، وانتشروا باليمن والحجاز والعراق والشام ، وقتل أهل الوبر بناحية عدن نبيهم شعيباً عليه السلام فأوحى الله إلى أرمياء وبرخيا أن ينقلا عدنان إلى بلادهما وأن يأمر بختنصر بقتل ماعدا عدنان من العرب ويعلماه ان الله سلطه عليهم فقبض على من ببلاده من تجار العرب وأنزلهم الحيرة ثم نظم مابين أبلة والأبلة خيلا ورجلا ، وخرج بهم فانقاد اليه من العرب قبائل أنزلهم على شاطىء الفرات ، وهناك بنوا الأنبار وسار إلى الباقين

وقد اجتمعوا للقائه بجزيرتهم فهزمهم بذات عرق وقتلهم أجمعين ، ورجع إلى بابل بالغنائم والسبايا فألقاها بالأنبار ومات عدنان عقب ذلك ، وأخرج بختنصر من أسكنهم بالانبار إلى الحيرة وبقيت بلاد العرب خرابا أمداً طويلا إلى أن قبض الله اليه بختنصر ، فعاد العرب إلى أماكنهم الأولى ، وخرج معد بن عدنان وأنبياء بنى اسرائيل وحجوا جميعاً وجعل معد يتحرى من بقى من والد الحرث بن مضاض الجرهمى فقيل له بقى جرهم بن جلهة فتزوج بنته التى ولدت له « نزار » ثم كثر نسل معد فى ربيعة ومضر وأباد ، فانطلقوا إلى العراق والشام وأسسوا لهم من العراق والشام والحجاز دولة بعد التبابعة ودروس الأيام السابقة ، وبقيت الدولة فى يد اليمانية أدهراً طويلة ضمت اليها أحياء مضر وربيعة .

لقد كان الملك فى الحيرة للخم من بنى المنذر ، وفى الشام لغسان من بنى جفنة ، وفى المدينة لغسان من الاوس والخزرج ابنى قبلة ، ومن سوى هؤلاء من القبائل كانوا يتنقلون بالبادية ، فى بعضهم رياسة بدوية ترجع غالبا إلى أحد هؤلاء ، ثم نبضت عروق الملك فى مضر وظهرت قريش على مكة ونواحى الحجاز دانت فيها الدول لهم وعظمتهم ثم جاء ضحى الاسلام واختص الله بالنبوة مضر فكانت فيهم الدولة الاسلامية .

ومن كل ماتقدم يتضح لك وحدة الجنس السامى وهى وحدة أساس كل قومية على مارأيت فى الجزء الثانى والثالث من علم الدولة . وعلى ماسترى فيما بعد ، تطبيقا لمبدأ الجنسيات الذى ذاع فى أوروبا خلال القرن التاسع عشر . واتبع على الخصوص تلقاء امارات ودوقيات وممالك وجمهوريات ايطاليا عند تكوين وحدتها تكوينا يحاكى فى الحق تكوين الوحدة العربية من ناحية المظاهر الشعبية .

العرب والغزاة

من سنة ٩٧٦ — ٣٢٣ ق . م .

كانت سهول نجد والحجاز وسطا بين مصر وكلدة ولذلك فان هذه السهول كانت مطمح أنظار هاتين الدولتين اللتين أرادتا التسلط على نهر الفرات والنيل فى وقت

واحد ، بل لقد طمع فيها الملوك النماردة أصحاب السلطان فى نينوى وبابل ، الذين أشربوا حب النفوذ واتساع الملك والاقتراب من شواطىء البحر الابيض.

ولكن العرب وحدهم بادروا إلى صد هذا التيار العادى وقاوموا هؤلاء الملوك ونجحوا فى وقف زحفهم والانتصار على بنى اسرائيل، وقد تردد كيروش ملك الفرس فى الزحف على الحجاز ونجد ، ثم اقلع عن اغواء نفسه بهذه المجازفة لعلمه بالهزيمة التى حاقت بمن قبله من الملوك واكتفى بان صد غارات العرب على حدود بلاده ، ثم سار ابنه قمبيز من بعده على مصر ، وعقد مع عرب الحجاز معاهدة مكنته من تحقيق لباناته فى مصر ، واقتدى به من جاء بعده من ملوك الفرس ، وحرص العرب على الوفاء بالعهد وأعفوا من دفع الجزية ، وهذا ماتفهم منه معنى الحيدة فى تلك الأزمان البائدة .

ولما انقرضت دولة الفرس من أزربيجان وأغار اسكندر ذو القرنين على مملكة دارا الثالث الملقب بقزمانت ، ناصر العرب « دارا » ، بل رتب بطيس (Bétis) محافظ «غزة» رواتب لمن حالفوا «دارا» ومنعوا جيوش اسكندر من دخول غزة ، ومنعهم آخرون من دخول مصر . وكل ذلك فى سبيل تحقيق توازن بين القوات الدولية التى تنازعت العالم القديم . وهذه نظرية لم تعرف فى أوروبا الا منذ عهد هنرى الرابع ملك فرنسا — ووزيره سولى الذى وضع كتابا خاصا بهذا الموضوع قد بسطنا لكم فكرته فى الجزء الثانى من علم الدولة وسنعود اليه هنا عند البحث فى أصول عصبة الامم باوروبا

ولكن الاسكندر سار بجيوشه إلى بلاد كنعان ومنها إلى وادى النيل محاذيا ساحل البحر الأبيض ، وعاد إلى بابل وفكر بعد وصوله إلى ماوراء نهر السند فى موقف العرب معه ، فاعتزم بسط سيادته على جميع ممالك آسيا الغربية بفتح بحيث جزيرة العرب . فاصدر أمره إلى أساطيله أن ترتاد سواحل الخليج الفارسى والبحر الاحمر بينما كان يعد معداته ويجهز قواد جيوشه بمصر والشام لمهاجمة بلاد العرب، ولكن المنية أدركته فى الرابعة والثلاثين فنجت شبه جزيرة العرب من طغيانه ومن قواد جيوشه الذين شغلتهم تجاربهم الخاصة عن شئون الدولة

ولقدوجهأنتيجون Antigone وديمتريوس Démétrius وكل من البطالسةوالسلجوقيين والرومانيين عنايتهم إلى بسط سلطان كل منهم على بلاد العرب وارغامها على الاذعان والطاعة فعجزوا ثم بايعهم الرومانيون .

قبيلة النبط

النبط هم ولد « إرم » خامس اولاد سام أو ساميون ، جاءوا من عدوات دجلة والفرات،وضربوا فى الفيافى والقفار إلى أن استقروا فى مدينة «أوبترة» أيام بختنصر الثانى :

لم يعرف لهم أثر مشكور أو ذكر مشهور فى أيام الحرب التى استعرت بين بنى اسرائيل والعرب ، ولكنهم ظهروا فى ميدان الوقائع بعد غزوة اسكندر الاكبر .

وقد أصدروا قانونا يقضى بالقتل على من يزرع القمح أو بغرس الاشجار المثمرةأو يبنى البيوت بحجة أن ذلك الضرب من الحياة انما يسىء إلى حريتهم المطلقة ويحد منها ، ولذلك آثروا سكنى البرارى والقفار مكتفين بنقل مايرد اليهم من الموانى الواقعة على البحر الأحمر إلى موانى البحر الابيض المتوسط .

وكان لهم خطة حربية خاصة بطبيعة بلادهم ، فاذا داهمهم عدو انسحبوا أمامه وتقهقروا إلى صخرة عظيمة منيعة مشهورة ، وهى التى شيدت فوقها مدينة«أوبترة» واعتصموا بها. فاذا ما انخدع العدو وطاردهم استعصت عليه العودة وسلم جوعا وعطشا، على أنهم كانوا فوق ذلك مهرة فى تعبئة الجيش واستنفار اقوامهم ولذلك استطاعوا أن يقاوموا جميع أعدائهم .

الرومانيون والبرطيون

وقاسى الرومانيون أهوالا شدادا عند فتح اليمن فقد عهد القيصر أغسطس Auguste الى« اليوس جالوس» AElius Gallus سنة اربع وعشرين قبل الميلاد بفتح بلاد اليمن فسار ومعه دليل نبطى تاه به فى القفار، فعاد بعد انتصارات ضئيلة انزلت به خسائر

فادحة كانت سببا فى نفوذ اليأس من فتح شبه جزيرة العرب إلى نفوس الرومانيين وعودتهم بخفى حنين. ثم حاول كسيوس (Cassius) بقيادة مارك أوريل (Marc — Aurèle) سنة ١٧٠ بعد الميلاد أن يغزوها فلم يوفق ولحقت الهزيمة بجنود القيصر « كومود » Commode ، ولكن مكرين Macrin غزاها سنة ٢١٧ بعد الميلاد واستولى عليها بعد اهراق دماء جيوشه العديدة ، فانضمت الحجاز إلى الدولة الرومانية وجعلت فلسطين الثالثة واتخذت مدينة «أوبترة» ذات الابنية الفاخرة والملاعب والهيا كل مركزا تجاريا ثم آل أمر النبط إلى السقوط بعد ذلك بقليل .

أما فلسطين الاولى فعلى شاطىء نهر الاردن وقاعدتها سيتوبوليس ، وفلسطين الثالثة على ساحل بحر سفيد المتوسط وقاعدتها قيسارية (راجع قاموس بوليه . وسيديو — خلاصة تاريخ العرب)

لقد تسلط الرومانيون فى بادىء الرأى على البحر الاحمر بجواريهم ، ولكنهم كانوا عاجزين عن الاضرار بالعرب ، خاشين أن يسطو البرطيين على العرب فالهوهم بحرب جاءت فرصة انتهزها العرب لتأسيس مملكة الحيرة والانبار سنة ١٩٥ بعد الميلاد. ومملكة غسان سنة ٢٩٢ بعد الميلاد، وهما فى الحدود الشمالية من بحيث جزيرة العرب .

وإيضاحا لحالة شبه جزيرة العرب قبل ظهور الاسلام رأينا أن نذكر كل انقلاب من الانقلابات الجوهرية التى طرأت فى جميع انحاء شبه جزيرة العرب على حدة .

الموقف فى شمال بلاد العرب

من القرن الثالث قبل المسيح إلى السابع بعده

خلت البلاد المجاورة لبحيث جزيرة العرب منذ وفاة الاسكندر الأكبر إلى زمن الرومانيين والبرطيين من حكومة ذات هيبة وشوكة، ذلك بأن الفتن والقلاقل الداخلية نهكت المملكة السلجوقية فلم تقو على الحيلولة دون نشوء الممالك المستقلة فى الاناضول ، وعجزت عن أن تنقذ ملوك اليهود من جوائح العرب وبوائقهم المترتبة على غاراتهم التى كانوا يقومون بها ضد ممالك أعاظم الملوك ، ولكنهم مع ذلك لم يتمكنوا

من الاغارة على المملكة السلجوقية من ناحية نهر الفرات لاقتراب مدينة السلجوقية منه ،ولذلك جعل العرب يتربصون بهم الفرص ، وما كان من فرصة أعظم من اشتباك جيوش السلجوقية بالحروب فى البلاد القاصية . فلما اشتعلت نار الحرب هذه رأينا العرب يسيرون من الشام شاهرى السلاح ليعودوا بالغنائم الجسيمة دون أن يلحق بهم خسار وبوار ، واستمروا فى هذا السبيل حتى تقوضت دعائم مملكة السلجوقية ،وهنا جدَّ الرومانيون والبرطيون فى رد ذلك العدوان ، وبنوا القلاع والحصون على حدود البلاد وأقيمت المراقب والاربطة وأمدت بجنود الملاحظة والتجسس على حركات هؤلاء ، واستمال الرومانيون فريقاً من مشايخ العرب بالهدايا ومنحهم ألقاب أمراء العرب فكفوهم عدوان تلك القبائل ،وانحلت الرابطة التى توثقت قصدا الى وقف هجوم الاسكندر على شبه الجزيرة وفارس .

ولقد انضم إلى البرطيين من مشايخ العرب فريق منهم (أريامنس Ariamnes الذى أقنع القائد « كراسوس » بحبه وولائه وانتصاره للرومانيين حتى حول ذلك القائد جيوشه من البلاد الجبلية التى يود أن يعتصم بها إلى سهول واسعة تجردت من الشجر وخلت من الماء ، وعندئذ حمل البرطيون بخيلهم ورجلهم ودحروا هذا القائد وظفروا به كل الظفر .

. وليس ذلك بأول ولا بآخر تدخل للعرب بين فريقين ، فقد فعلوا ذلك عندما اتقدت نيران الفشل والاضطراب بين أهل مدينة رومية التى بالمدائن مع بعد الشقة بينهم وبينها ، وانحازوا للملكة الزباء التى تسلطت بعد زوجها « أذينة » أيام محاربتها الرومانيين من سنة ٢٦٧ ميلادية إلى سنة ٢٧٢ ، واعتدوا على سكان أسيا الصغرى ، وتولى منهم « فيليبش » القيصرية سنة ٦٤٢ ميلادية بعد أن ارتدى حلة القيصر الارجوانية ، ولم يذكر وطنه المقدس . ثم جاءهم (أوريليان Aurèlien) على رأس جيوش الرومانيين سنة ٢٧١ ميلادية فدمر مدينة تدمر وأنزل بالعرب من المصائب ما كان لهولها أثر عظيم . .

ومن ملوك العرب الذين سادوا شرق الشام وشطرا من جزيرة دجلة والفرات الملوك الاذينية الذين عاصروا أوائل ملوك الحيرة والانبار ، وزعم بعض الغربيين

أن آخرهم «أذينة» زوج الزباء الذى قتل سنة ٢٩٧ ميلادية فى معركة بينه وبين جذيمة ابن الابرش أحد ملوك الحيرة التنوخيين فخلفته الزباء فى الملك وقتلت جذيمة الذى خلفه عمرو بن عدى أول الاسرة الملكية اللخمية أو النصرية، فبعث إلى الزباء قصير ابن سعد المعروف عند الغربيين باسم زيير الثانى ، فهجم عليها فى قصرها ، وهمت بالفرار ، وعبرت سردابا صنعته تحت اخدود الفرات فقتلها ، فولى الرمانيون سنة ٢٧٢ على عرب الشام « تنوخية » ثم « صالحية » الذين قضى الغسانيون على حكمهم سنة ٢٩٢ بعد الميلاد

وكان الفرع الاصلى من بنى قضاعة الذين كانوا ملوك الحيرة التنوخية متوطنا تهامة والبحرين .

ولقد ملك هذا الفرع الحيرة واغار على العراق سنة ١٩٣ . م . ثم على بلاد الانبار وكان رئيسهم سنة ٢٢٨ هو جذيمة بن الابرش الذى اعترف بتبعيته لازدشير بن ساسان ملك الفرس ، وقد خلفه فى الملك على ماتبين من قبل عمر بن عدى أول الاسرة الملوكية اللخمية أو النصرية التى اعتبر حكمها الى سنة ٦٠٥ بعد الميلاد

لم يساعد عمرو بن عدى عرب مدينة حضر المؤسسة بين دجلة والفرات بصحراء سنجار ، وهى المدينة التى قاوم أهلها القيصرين تراجان Trajan سنة ١١٦ م و « سيفير » Sevère سنة ٢٠١ م . والملوك الساسانية سنة ٢٢١ م . ثم أخذها من ملوك الفرس سابور الاول سنة ٢١٠.

وكان الفرس واليونان يتنازعان حكم الفرات ، فآل الامر الى حرب ، كما تنازع الرومان والبرطيون سيادة هذه الناحية فى عناد شديد أدى الى بسط سلطان ملوك الحيرة على سواحل الفرات ، وتغلبت طلائع جيوش الفرس سنة ٢٧٢ . م على جزيرة دجلة والفرات وأوغلوا فى ميدان النصر حتى بلغوا مدينة انطاكية ، ولكنما اداة الحكم تعذرت عليهم فغلتت السيادة من أيديهم فى تلك البقاع التى غزوه وعمدوا الى النهب والسلب .

وكانوا فنيين فى أصول الحرب ، يفرون ليكروا ، ويدبرون بعد الاهبة ليقبلوا

وهم فى أمن من النصر والظفر أمام رخاوة اليونانيين ، حتى امتلكوا أزمة شئون الاناضول وضموه الى ملكهم ، وعندئذ ساغ لهم أن ينافسوا بالزينةوالزخرفومتاع الغرور ملوك المدائن وقياصرة القسطنطينية الذين نقموا منهم هذه الغزوات حتى أخذوا ثأرهم من العرب الذين سكنوا شمال بحيث الجزيرة ، فقدقاتلوهم بعد الميلاد فى سنى ٢٨٩ و٣٥٣ و٣٦٣ وهى السنة التى سقطت فيها الانبار فى أيديهم و٣٧٣ و ٤١١ ، وفى سنة ٤٢١ هزم الرومانيون الملك المنذر الاول هزيمة سفكت فيها الدماء انهرا فى سبيل مساعدة الملك «بهرام جور» حتى يعود الى الجلوس على سرير الملك فى فارس،وهذا نوع من التدخل المعروف فى القرن التاسع عشر ، بل وفى مصر بمناسبة الثورة العرابية التى هددت الخديو توفيق بالخلع فتدخلت انجلترا تحت ظاهر من حجة تأييد العرش .

ولقد قال المؤرخ سقراط أن الرومانيين أغرقوا مائة الف من العرب فى الفرات سنة ٤٤٨ ، لكن القيصر انسطاس Anastas، انهزم سنة ٤٩٨ واستأنف الحرب مع الفرس فكادت جزيرة دجلة أن تفلت من يديه على بكرة أبيها سنة ٥٠٢ ، وشارك النعمان الثالث فارس فى محاربة الرومانيين وصد عنهم ببلاد العرب سنة ٥٠٣ القبائل التغلبية أو البكرية وعلى رأسهم الحرث بن عمرو .

تظاهر ملك الحيرة بنصرة دين مزدك المانوى الذى عزل المنذر الثالث من سلطنتـه سنة ٥١٨ ولكن كسرى قتله بعد خمس سنين واعاد المنذر الثالث الى سلطنته ورد اليه سائر حقوقه ، وهذا معنى التدخل الدينى من ناحيةوالتدخل السياسى قصدا الى ايجاد توازن دولى من ناحية أخرى،لان تعيين ملك وعزل ملك بواسطة ملك آخر من شأنه أن يخل بالميزان الدولى أو يعدله .

وروى أن هذا المنذر الثالث استمر سلطانا من سنة ٥١٣ الى سنة ٥٦٢ م . وبقى نافذ الكلمة والسلطان فى العرب التابعين لفارس ، يشن الغارات من مختلف النواحى على اليونانيين فلا يستطيعون رده ، فتألق نجم مملكة الحيرة ، وازدهر هذا العصر من تاريخها وما زال مزدهرا حتى عصر النعمان الخامس من سنة ٥٨٣ حتى سنة ٦٠٥ م فكان آخر ملوك الاسرة اللخمية وتولى الملوك الساسانية شئون الدولة

العربية حتى ظهور النبي محمد صلى الله عليه وسلم

وقد اعترف عرب العراق وجزيرة دجلة والفرات بحكم ملوك الحيرة والانبار عليهم منذ سنة ٢٧٢ بعد الميلاد ، وانقاد عرب الشام فى ذلك الزمان لملوك بنى غسان، وأما الازد اليمانيون فقد رحلوا من اليمن ونزلوا سنة ١١٨ ببطن مر — على مرحلة من مكة ويعرف بمر الظهران — ثم تمزق شملهم وتفرقت كلمتهم بعد مائة سنة ، وسكنت عدة قبائل منهم قرب عين ماء تسمى بركة غسان، فسموا الغسانية، ثم توالت عليهم الفتوح ، واتسع سلطان حكمهم وتوطنوا فى بترة ، وتقلد منهم ثعلبة الامارة على تلك الجهة من قبل الرومانيين وخلفه فى الحكم جفنة الاول أصل العائلة الغسانية التى كان جبلة السادس آخرها سنة ٦٣٧ ، واسلم فى ذلك العصر .

ومن الغسانية ملكتان شهيدتان (ماوية) التى نصرت زوج القيصر (فلنس Valnes) بعد موته حين حاصرها فى عاصمة ملكها قبيلة (الوزيغوط Wisigoths) و (ماريا) الملقبة بذات القرطين لاهدائها الى الكعبة حين تنصرت لؤلؤتين لا تعرف قيمتها »

ولقد ساعد الغسانيون فى ذلك الحين قياصرة القسطنطينية على الفرس حتى لا يختل التوازن الدولى ، وبعد أن تنصروا فى منتصف القرن الرابع خلال محاربتهم ملوك الحيرة انعم القيصر (جوستينيان) على الحرث الخامس الاعرج ابن أبى شمر بلقبي البطريق والملك . وشهد سنة ٥٣١ واقعة قالينيقة التى انهزم فيها القائد (بليزير Bélisaire) الرومانى أمهر قواد جوستينيان الثانى كما انهزم كذلك سنة ٥٣٩ أمام المنذر الثالث ، ولكنه استرد مكانته فى سنين قليلة فقد غزا بعد ذلك بلاد العرب غزوة انتصر فيها على يهود خيبر وعاد الى القسطنطينية سنة ٥٦٢ ومات سنة ٥٧٢ .

وعاون الغسانيون أيضا القيصر موريق Maurice الذى عاهدهم من سنة ٥٨٤ الى سنة ٥٨٨ والقيصر هرقل الذى عاهدهم من سنة ٦١٠ الى سنة ٦٤١ وقاتلوا فى واقعة مؤتة سنة ٦٢٩ وانهزموا فيمن انهزم فى واقعة اليرموك سنة ٦٣٤ ، وانضووا تحت علم الخلفاء الراشدين بعد ذلك بثلاث سنين .

وكان شمال بلاد العرب موزعا عند بداية القرن السابع بعد الميلاد على مملكتى الفرس واليونان المتغلبين على مصر وفلسطين وبحيث شبه جزيرة سينا ، فى صورة مملكتين تدفع احداهما الجزية الى الرومانيين فى القسطنطينية والاخرى الى ملوك المدائن ، وكان لهاتين المملكتين تمام السلطان على صحارى الشام والعراق وجزيرة دجلة والفرات .

فى بلاد العرب الجنوبية

من سنة ١٦٧ . ق . م الى سنة ٥٩٧ م . وفى التبايعة وملوك الحبشة

أنشأ ملوك سبأ مدن مآرب وظفار وعدن ونجران وغيرها . ولما انقرض هؤلاء الملوك أسس الحميريون من بنى قحطان التابعون لملوك التبع عمارات كثيرة فى جنوب بلاد العرب ، وأولهم الحرث الرائش الذى ولى الملك على ما يلوح للمؤرخين سنة ١٦٧ قبل الميلاد. ولكن بعض المؤرخين الغربيين يزعمون ان هذه الاعمال الانسانية تمت سنة ٧٩٤ قبل الميلاد ، ويزعمون ذلك دون دليل قاطع ، وقد أخضع هذا الملك حضرموت ومهره وعمان فضلا عن اليمن واستمرت مملكة التبابعة الى أن دحرها ملوك الحبشة سنة ٥٢٥ بعد الميلاد وكان التبابعة ذوى شوكة وسلطان وأرضهم خصبة مع طيب الهواء وكثرة الماء . وراجت فيها التجارة وعمت الرفاهة بفضل حسن ادارة الرى وتوزيعه بين المزارعين من سد مأرب .

وسد مأرب هذا جسر عظيم بين جبلين تتجمع فيه أمواه المطر فاذا ماتكونت الكمية التى تفى رى زراعتهم صرفوها من منافذ ذلك الجسر على حسب احتياج زراعتهم . ولكن المياه طغت فغلبت الجسر سنة ١٢٠ م . فاتلفته وأغرقت الزراعة ولم يتمكنوا من إصلاح الجسر فتكرر الغرق سنويا ، فرحل أغلبهم عن اليمن وأسس بعضهم مملكة الحيرة، وأسس البعض الآخر مملكة غسان . وانصرفت همة التبابعة إلى إدخال ما خرج من شبه جزيرة العرب فى ملكهم، ولكنهم لم يوفقوا فاحتفظوا بحدود مملكتهم حتى انقرض ملكهم سنة ٥٢٥ م ، وهى السنة التى أغار فيها ملوك

الحبشة والفرس على اليمن فنزلوه بلا مقاومة والفوه مجردا من الحكم والثروة بعد أن هجره المزارعون وسقطت تلك الممالك التي عرفت بالعز والمجد، وغالى مؤرخو العرب في جعلهم نماذج للدول العظمى حيث زعموا أن أحد ملوك اليمن سلك مسلك الاسكندر وفتح فتوحاته ، وأن « إفريقش » قد انتصر سنة ٥٠ قبل الميلاد على البربر الذين هم أصل المغاربة وسار إلى غرب أفريقيا حتى بلغ سواحل الأوقيانوس الاطلنطى ، وأن من هؤلاء الملوك شمرا الذى أسس سمرقند وغير ذلك من المزاعم التي ترتبت على توالى انتصار العرب أيام البعثة المحمدية ، عصر العظمة العربية .

اليهودية والنصرانية فى بلاد اليمن

استمر ملك اليمن فى بنى حمير حتى وصل إلى «ذى نواس» الحميرى ، وقد تهود ذو نواس آخر القرن الخامس ودعا إلى دين اليهودية نصارى نجران سنة ٥٢٤ وشق لهم أخدودا أوقد فيه النار والقى بهم فيه؛ ومن لم يمت بالنار مات بالسيف؛ فابوا النار فامر بقتلهم ،ولما وصل هذا الخبر إلى العاهل جوستان الاول أمبراطور بيزنطة كتب هذا إلى عاهل الحبشة النجاشى لينتقم للمسيحية فبعث القائد أرياط Aryat على رأس سبعين ألفا دخلوا اليمن فى غير ما عناء ولا مشقة وانهزم ذو نواس فألقى بنفسه فى البحر سنة ٥٢٥ م ومات خليفته « علس ذو جدن » بن يشرح بن الحرث صيفى بن سبأ جد بلقيس . فتولى أرياط اليمن نيابة عن النجاشى و نفذت كلمته فحقد عليه الضابط أبرهة الاشرم فقتله غدرا وتولى بدله نيابة عن النجاشى بعد أن جعل سائر الحبشة تحت قيادته وحارب عدة حروب كان له فيها الظفر وكتب غريجنطيوس Gregentius أسقف ظفار قوانين احتفظت دار الكتب بويانة Vienne بنسختها الاصلية المسطورة باليونانية .وكان ذلك بناء على أمر أبرهة الاشرم .وهكذا كان ذلك ضربا من ضروب التدخل لحماية الدين .

وعنى أبرهة بتشييد كنيسة بصنعاء جعلها آية فى الزخرف والبهاء كى يصرف العرب إلى حجها عن حج الكعبة المشرفة التى سار بعد ذلك إلى هدمها فخذل ومات عقب هزيمته وخلفه أولاده فعثوا فى الارض فسادا واستبدوا وجاروا وعجز اليمنيون

عن ردعهم فاستغاثوا بقيصر القسطنطينية ، فأبي عليهم التدخل لانهم كانوا وثنيين وهو مسيحى ، فعاد ملك الحيرة واستغاث بكسرى ابرويز فتوقف عن التدخل أولا ثم أجاب الدعوة وتدخل فى سنة ٥٧٥ م حيث أرسل أسطولا هزم الاحباش وأجلاهم عن اليمن سنة ٥٩٧ م . وخضعت اليمن لفارس غير أن الفارسيين أباحوا لهم حرية العقيدة ، ثم تغلب هؤلاء على حضر موت وعمان والبحرين

وسط بلاد العرب

من ٢٠٦ إلى ٦٢٠ م.

مكة والمدينة وسلطان قريش

كانت بلاد العرب فى القرن السابع من الميلاد هدفا لاخطار عظيمة ، فقد هددها امبراطور بيزنطة وملك الفرس، واقتطع كل منهما اقليما منها وضمه إلى بلاده، فاوحى هذا الخطر الخارجى بفكرة التماسك ورد العادية الخارجية ان لم يوح مباشرة بفكرة تكوين دولة عهدية مركزية Fédération أو دولة عهدية استقلالية Confédération

ولقد التجأت الامة العربية الى نجد والحجاز اللذين سلما من تدخل الأجانب، مع أنهما لم ينتظما دولة بالمعنى الصحيح أو حكما قوميا بمعنى الكلمة كما كان الشأن بالنسبة لدولة التبابعة ، وانما كانت الامة العربية يومئذ على أية حال كما كانت فى الزمن السابق فى قبضة قبائل متحدة الاخلاق والعادات والنظم تخاطر بتضحية انفسها وأموالها وأولادها وثمراتها فى سبيل الاحتفاظ بحريتها المقدسة . فبقى تاريخ هؤلاء الاقوام ومواقفهم عدة قرون كتاريخ ومواقف جماعات قليلة متحدة الكلمة لما كانوا عليه من نظم سياسية أدت إلى جمع شتاتهم واتحادهم ضد الاجنبي المغير ، رغما من عزلة بعضهم بسبب ما قام بينهم من الانقسامات نتيجة المنافسة والخلافات التى نشطت بينهم واقترنت بسفك الدماء .

وكان هؤلاء القبائل متساوين فى الثروة والجاه تقريبا لتماثلهم فى وسائط جمعها وهى الوسائط الحربية ، أما من استغنى منهم بالتجارة فقد ألجأتهم العلاقات والمخالطات

إلى أمور عادلوا بها غيرهم فى الثروة .

وأعظم تلك القبائل شوكة وسلطانا ومقاما قد سكنوا أهم مدن الحجاز وهما مكة والمدينة .

وقد هاجر إلى الحجاز عدة عشائر من بنى قحطان اليمنيين، فنزل جرهم ببطحاء مكة وعادوا اسماعيل كما تقدم ، ثم غلبوا ولده وأخذوا منه سدانة الكعبة زمناً طويلا حتى أجلوا عن بطحاء مكة سنه ٢٠٦ بعد الميلاد بسبب عبادة الأوثان المتناقضة مع ماعبده ولد اسماعيل وهو الله الواحد الذى اهتدى إلى عبادته الخليل ابراهيم عليه السلام .

ونزل قضاعة فى شمال المدينة ونزل الازد فى منزلة بطن مر التى أسسوها سنة ١٨٠ بعد الميلاد ثم نزلوا البحرين والعراق، وخلف خزاعة أحد فروع الازد بنى جرهم فى سدانة الكعبة سنه ٢٠٧ م . فاذاعوا فى مكة أوهاما باطلة منها عبادة هبل واحد من ٣٠٦ صنما داخل الكعبة ، واستمرت الحال على هذه الوتيرة حتى ارتحلوا ونزلوا فى منزل بطن مرحين وعندئذ ظهر قريش

قريش

ظهر قريش فى مكة ، وتولى الحكم رئيسهم قصى سنة ٤٤٠ م . فجمع القبائل القرشية تحت امرته ، وأقام الحكومة وعلى رأسها جمهور من العرب وقسم وظائف سدانة الكعبة بين فروع الاسرة القرشية وخص هاشم بالرفادة والسقاية اللتين هما أكبر تلك الوظائف واتسعت مكة فى زمنه ثم أعقبه المطلب ثم عبد المطلب جدالنبي (صلعم)

وقيل ان العمالقة بنوا المدينة فكانت فى حيازتهم ثم فى حيازة أقوام من اليهود منهم بنو النضير وبنو قريظة وبنو قينقاع، ثم نزلها قبيلتان من الازد سنة ٣٠٠ واستوليا عليها سنه ٤٩٢ م . وقاوما تبابعة اليمن حين هجموا عليهما ، ثم تخاذلا وأضعفتهما الحروب الداخلية ، فى سنى ٤٩٧ و ٥٢٠ و ٥٨٣ و ٥١٦ م . ثم توادا وتحابا بعد

ذلك بخمس سنين وبايعا النبي (صلعم)

وكانت قبائل اليهود بالمدينة مشتغلة بالتجارة فى جد وعناية ، فنافست المدينة مكة يومئذ فى هذا الميدان ، مع ما كان لمكة من المقام والتقديس عند العرب من ناحية البيت الحرام حتى بنى ابرهة الأشرم كنيسة بصنعاء كى يحول تيار العرب إلى اليمن فيكسب سلطانا كما كسب لوتر وكالفان وغيرهما ببناء الكنيسة الجديدة. وأخضع تبالة والطائف وأغار على الحجاز لهدم الكعبة باربعين الف مقاتل فخذلوا وتوغل القرشيون حماة مكة وقتئذ فى الاوهام الفاسدة ونسبوا نجاة مكة من مخالب ابرهة إلى الاصنام التى يعبدونها فازداد احترامهم مكة وصارت يومئذ عاصمة البلاد العربية الا أن الاحكام السياسية لقريش لم تتفش حينئذ بين عرب نجد والحجاز الذين اشتغلوا بحكم أنفسهم ، ولكن دون اهتمام بالمصالح الوطنية العامة مع علمهم بما أساء به القرشيون للنبطيين والحيريين ، تلك الاساءات التى لم ينجوا من عواقبها الوخيمة إلا باتحادهم التام ، وعملهم على تحقيق الوحدة السياسية ومقاومة المظالم : فكيف جنح العرب إلى الوحدة وكيف قاوموا المظالم .

العرب والوحدة السياسية

كان بين الاسماعيلية والقحطانية تنافس أدى ألى اختلاف الكلمة ثم جنحوا إلى الوحدة السياسية لأسباب غير وحدة الجنس السامى التى عرفت مما تقدم على نقيض ما كان واقعا فى الامبراطورية الرومانية حيث أدى اختلاف التكوين إلى تجزئتها كما أدى اختلاف الخلق هناك إلى ذلك أيضاً ، وهذه الاسباب هى :

١ — وحدة الاخلاق وهى نتيجة لوحدة الطبائع والعادات والنظم كالكبرياء تلوخشى وحب الانتقام والمقاومة وإجازة النهب والسلب عقب الانتصار والتحكيم ، ثم إقامة القوة مقام الحق إذا أخفق التحكيم ، وقرى الضيف مع حرمان الذات تشوفا إلى السمعة الطيبة بين رجال القبائل ، وشرف النفس والبسالة والحماسة والدفاع عن المظلوم ، وإيثار الوفاء بالوعد على الحياة .

٢ وحدة الدين

٣ — وحدة اللغة

٤ - الخطر الخارجى .

وحدة الاخلاق

وحدة الخلق فى الجماعات هى الخلق القومى ، والخلق القومى هو آخر وأصح تعريف لفضائل الشعب ونقائصه وحسن حظه ونجاحه،وسوء طالعه ، أوفشلهودهورةمصيره، وهذا كله أمر لا يرجع إلى شكل الحكومة وحدها ، وإنما هو أثر من آثار النظم مجتمعة ، والنظم أثر من اثار العادات والمعتقدات ، وهذه بدورها أثرمن آثارالخلق أو أثر من آثار الطبيعة التى يعكسها النظر على النفس فتترك فيها صوراً هى الافكار امتلأت حياة ، بعد أن كانت كا نة فى أعماق الطبيعة جامدة ، فاذا فرضنا أن أمامنا شعبين ، وأن لأحدهما دينا داخلياً هو الضمير ، وأن للآخر ديناً خارجياً هو تباع الشهوات ، وإرضاء الاحساسات والحواس ، وأردنا أن نعرف سبب هذاالتفاوت فقد حق علينا أن نبحث عنه فى الطرائق العاديةلتفكير كل من الشعبين وإحساسهما ، أى فى الخلق ؛ ولما كانت طرائق التفكير والاحساس أموراً طبيعيةفىالانسان ،فلسنا بحاجة إلى التدليل على أن الطبيعة تكون الخلق عندما تتكون الفكرة وتتطور وتتركز نهائيا فى صورة واضحة جلية ، ولكن أليس الخلق أثراً من آثارالعقائد والعادات ؟ لاريب فى ذلك ، لأن الراجح أن كل خلق — فردياً كان أو شعبياً هو النتيجة المركبة للقوانين الجسدية والروحية فضلا عن أن الأسباب والنتائج فى عالم الاجتماع والسياسة تتضامن فى العمل ، فالأخلاق تنتج النظمالتى تتألف منها الاخلاق بدورها ، فاذا مرت عدة قرون،اندمج كل منها فى الآخر،وأصبحا كلا لا يتجزأ ، بحيث لا ترى النظم إلا الاخلاق محسوسة مرئية ثابتة مستمرة ، ولكن من الواجب أن لا ننسى أن النظم ليست إلا سبباً خارجياً يؤيده سبب داخلى هو الخلق الذى ينتقل بقانون الوراثة .

فهب أن شعباً تكونت أهم مناحى خلقه ؛ وهى المناحى التى تجىء نتيجة تكوينه الجسمانى ، وتأثير الجو والبيئة الخ ، أى نتيجة فعل الطبيعة ، فان هذا الشعب يتسلسل بطريق الولادة ،ويتسلسل بهذا الطريق وفاق قانون الطبيعة الذى يقضى بأن يلد الشبيه شبيهه ، وبما أن استثناءات هذا القانون تتمحى إذا نحن نظرنا الى الموضوع من ناحية الكتلة دون الفرد ، فمن السهل أن ندرك عن طريق الوقائع المحسوسة كيف يبقى الخلق القومى مصوناً ، وكيف تعمل الطبيعة باستمرار فى تكوين الفكرة وتطورها ورقيها .

فما تقدم تدرك أثر الطبيعة فى الكتلة القومية ، أى تعرف كيف ينقل التوارث الى المجموع بعض الطبائع التى تطبع بها الفرد الأول وكيف يثبتها فى الشعب كما يثبتها فى الأسرة ، وبعبارة أصح ان ما تقدم يريك كيف يتكون الخلق القومى وما هو أثره فى فكرة الدولة .

أما اذا أنت أردت أن تعرف أراء العلماء فى التوازن وقيمة أثر الطبيعة فى تكوين فكرة الدولة،والامثلة على ذلك فراجع الجزء الاول من علم الدولة (من ص ٩٨ الى ١٢١ .) لترى انها هى العامل الاول فى أملاء فكرة الاجتماع وفكرة تنظيم الدولة على بنى الانسان . ثم تصور بعدئذ ماذا تكون تلك الدولة التى يكونها العرب وهم على الاخلاق التى أبناها و نبينها فيما يلى، وماذا يكون مدى حرية تلك النظم التى تبنى على أساس من تلك الاخلاق ؟

حكومات العرب فى الجاهلية

كان من عادات العرب فى الجاهلية ان يقتل بعضهم بعضا و بغير بعضهم على بعض كما ورد فى تاريخ الطبرى ،ولكنهم كانوا مع ذلك كله يرجعون فى حكومتهم الى رؤساء قبائلهم وزعماء عشائرهم فى كل ما يصنعون،ولا يحتكمون فى شئونهم وخلافاتهم إلا النبلاء من أهل الشرف والصدق والامانة والرياسة والسن والجد والتجاريب منهم و هو الواقع فى اسناد معظم المناصب الانجليزية الى ابناء البيوتات الكبيرة وان

وجدت شذوذ اليوم فليس ذلك هو القاعدة . ولقدروى في البداية والنهاية لابن كثير ان عمرو بن لحي كان ذا سلطان على عرب الجاهلية ، وكان قوله وفعله شرعا مسنونا لما كان له من منزلة بينهم ، وفي الوقت الذي كان القرشيون يعنون فيه بانصاف الناس حتى يفدوا على بلادهم ويروجوا تجارتهم ، كانوا يهتمون الاهتمام كله برفع الظلم عن الغريب عنهم ، وفاق ما يتطلبه القانون الدولي اليوم .

فالعدل بين الناس جميعاً ، وترويج التجارة الدولية ورفع الظلم عن الغريب وإنصافه ومساواته بالوطني كل تلك المبادىء القانونية الدولية عرفها العرب قبل أن يعرفها القانون الدولي العصري وآباؤه جروسيوس ويوفند ورف وولف وفاتل ومن اليهم .

حلف الفضول لدفع الظلم

أو الحكم الشعبي

ولما تعددت الرياسات بين القرشيين ووقع من التجاذب والتنافر مالم يدفع تنافجه قاهر ، عقدوا بينهم حلفاً على رد المظالم وإنصاف المظلوم من الظالم ، واجتمعت بطون قريش في بيت عبدالله بن جدعان على رد المظالم بمكة ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم معهم وهو ابن الخامسة والعشرين فعقدوا حلف الفضول فقال رسول الله (صلعم) ذاكراً الحال . «لقد شهدت في دار عبدالله بن جدعان حلف الفضول ، أما لو دعيت اليه في الاسلام لأجبت ، وما أحب أن لي به حمر النعم واني نقضته ، وما يزيده الاسلام إلا شدة» وكيف لا يؤيد الاسلام هذا النظام وهو حكم شعبي .

وفصل بن هشام سيرة حلف الفضول في الجزء الاول ص ٨٣ وما بعدها ، من كتاب (سيرة النبي عليه الصلاة والسلام) ونحن نلخص ذلك فيما يلي حتى تتبين حقيقة الحكم الشعبي القائم على الارادة القومية بمعناها الصحيح ، قال :

« تداعت قبائل من قريش إلى حلف ، فاجتمعوا له في دار عبدالله ابن جدعان لشرفه وسنه ، فكان حلفهم عنده بنو هاشم وبنو المطلب وأسد بن عبد العزى وزهره ابن كلاب وتيم بن مرة فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها

وغيرهـا ممن دخلها من سائر النـاس إلا قاموا معه ، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته .

وفى هذا العهد اسمى معنى من معاني الارادة القومية والسلطة الشعبية ، فسمت قريش هذا الحلف حلف الفضول ، أما الحديث الذى فاه : النبي صلى الله عليه وسلم فهو : « لقد شهدت فى دار عبد الله بن جـدعان حلفـا ما أحب أن لى بـه حمر النعم (أى لا أحب نقضه وان دفع لى حمر النعم مقابلة ذلك) ولو ادعى به فى الاسلام لأجبت » .

« وقال بن اسحاق وحدثنى يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهـادى الليثى أن محمد بن ابراهيم بن الحرث التيمى حدثه أن كان بين الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما وبين الوليد بن عتبة بن أبى سفيان - والوليد يومئذ أمير على المدينة أمره عليها عمه معاوية بن أبى سفيان منازعة فى مال كان بينهما بذى المروة ، فكان الوليد تحامل على الحسين فى حقه لسلطانه ، فقال له حسين احلف بالله لتنصفنى من حقى أو لآخذن سيفى ثم لاقومن فى مسجد رسول الله ﷺ ثم لادعون بحلف الفضول. قال فقال عبد الله بن الزبير وهو عند الوليد حين قال حسين ما قال وأنا احلف بالله العظيم لآخذن سيفى ثم لاقومن معه حتى ينصف من حقه أو نموت جميعاً ، قال وبلغت المسور بن مخزمة بن نوفل الزهرى فقـال مثل ذلك ، وبلغت عبد الرحمن بن عثمان بن عبيد الله التيمى فقال مثل ذلك ، فلما بلغ ذاك الوليد بن عتبة اانصف الحسين من حقه حتى رضى .

« وقال بن اسحاق وحدثني يزيد .... قال قدم محمد بن جبير .... وكان محمد بن جبير أعلم قريش ، فدخل على عبد الملك بن مروان بن الحكم حين قتل ابن الزبير واجتمع الناس على عبد الملك فلما دخل عليه قال له : ياأبا سعيد ألم نكن نحن وأنتم - يعنى . بنى عبد شمس بن عبد مناف وبنى نوفل بن عبد مناف - فى حلف الفضول؟ قال أنت أعلم . قال عبد الملك لتخبرني ياأبا سعيد بالحق من ذلك ، فقال لا والله لقد خرجنا نحن وأنتم منه . قال صدقت ، قال بن اسحق فولى الرفادة والسقاية هاشم بن

عبد مناف ، وذلك أن عبد شمس كان رجلا سفارا ، قلما يقيم بمكة ، وكان مقلا ذا ولد ، وكان هاشم موسراً ، فكان فيما يزعمون إذا حضر الحج قام فى قريش فقال : « يامعشر قريش انكم جيران الله وأهل بيته وأنه يأتيكم فى هذا الموسم زوار الله وحجاج بيته ، وهم ضيف الله واحق بالكرامة ضيفه، فأجمعوا لهم ماتصنعون لهم به طعاما أيامهم هذه التى لابد لهم من الاقامة لها ، فانه والله لو كان مالى يسع لذلك ما كلفتموه ،فيخرجون لذلك خرجا من أموالهم، كل امرىء بقدر ماعنده فيصنع به للحجاج طعاما حتى يصدروا منها ، وكان هاشم فيما يزعمون أول من سن الرحلتين لقريش، رحلة الشتاء والصيف ، ترويجا للتجارة الدولية بعد سن قواعد الضيافة للاجنبى ومعاملته أثناء اقامته واكرامه .

والمهم فى حلف الفضول أنه سبق ماأسموه فى أوروبا دعاة مقاومة الظلم بألف سنة وهو مايحكى نظام حلف الفضول الجاهلى .

حلف الفضول فى اوروبا

وفى أيام الاصلاح الدينى فى أوروبا — أى خلال القرن السادس عشر قامت فى أوروبا حركة تحاكى حركة حلف الفضول الذى تكون برياسة الفضل بن الحرث بن وداعة، والفضل بن فضالة ، ولكن المصلحين اطلقوا على الحلف الاوروبى اسم دعاة مقاومة الظلم .Les monarchomanes.

لم يوجه دعاة الظلم مجهودهم ضد النظام الملكى ذاته ، ولكنهم وجهوه ضد استبداد الملوك والامراء ، ولقد نشأت فكرتهم فى عهد الاصلاح الدينى، وارتبطت هذه الفكرة بهذا العهد ، كما ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالجهد الدينى الذى بذل حين ذاك ،فكان لذلك رد فعل فى البيئات البروتستنتية، والكاثوليكية ، حيث استحث على مقاومة الاستبداد الملكى ، والحيلولة دون تدخل هذا الاستبداد فى الحياة الكهنوتية.

ولقد أقام دعاة مقاومة الظلم فى البلاد التى اشتد فيها الحوار الدينى ، وعظم

فيهـا سلطان الأمير المستبد ، ولـكن أغلب هؤلاء الدعاة كانوا فرنسيين إلا القليل فمن الألمانيين والايطاليين والانجليز ، لأن سلطـان الأمراء فى بلاد هؤلاء كان ضعيفاً ممزقاً .

بدأدعاةمقاومةالظلمبالحض على تقدير الحريةواستنهاض الهمم للتمسك بسيادةالشعب وهذا هوالموضوع الذى أنطوى عليه كتاب« فرنسوا هوتمان F. Hotman » المسمى (فرانسا والجول) (Franco Gallia)،وهذاالموضوع نفسه،وهوموضوع الحملةالقاسية التى شنت على المشرعين الذين أيدوا فى حماقة وسفه تمادى الاستبدادوسيادةمظالمه، قدتناوله كتاب «الثأر من الظلمة Vindicia contra tyrannos » الذى وضعـه «يونيوس.بروتس Junius Brutus وهواسم مستعار للسيو DuPlessis Mornay

ولقد ظهر هذا الكتاب أخيرا مترجما باللغة الانجليزية مع مقدمة بقلم الاستاذ « لاسكى » Lusky ، وأيد هذا الموضوع أيضا كتاب أصدره « تيودورده بيز » Thèodore de Béze باسم Droits des Magistrats sur leurs sujets (حقوق أولياء الأمور على رعاياهم) .

ولقد قامت دعاية مقاومى الظلم على أساس التبشير بسيادة الشعب ، فهم يرون إذن أنــ ولى الأمر يستعبر سلطـانه بميثـاق يبرم بينه وبين الشعب ، فالسلطة التى يخلعهـا هـذا الميثـاق على ولى الأمر يمكن اذن انتزاعهـا منه إذا هو اخل بنصوص هذا العهد السامى ، ولم ينفـذها وفاق الشروط التى سنت خصيصاً لذلك ، فالسيد الحقيق هو اذن الشعب صاحب الحق وحده فى مقاومة ولى الأمر بواسطة قضـاته ونوابه إذا تجـاوز اختصـاصه ، ثم محـاكمتـه ، ومعـاقبته ، إذا وجـد مبرراً لذلك ، وهذا الحق ، حق الثورة ، هذا الحق ، حق محاكمة الظلمة ، لا علـكه الشعب تلقـاء ولى الامر الذى يستولى بصفة غير مشروعة على السلطـة فحسب (Tyrannus absque titulo) . وانما علـكه أيضاً أزاء ولى الامر الشرعى إذا نهج منهاج الظالم ، (Tyrannus quoad exercitium) ولقد سلم «بودان» بهذا الحق ، مع أنه ناهض دعاة مقاومة الملوك المستبدين .

وإذا أردت المزيد عن دعاة مقاومة الظلم فراجع عهد الاصلاح ونتائجه (من ص ٣٣٣ الى ٣٧٦ من الجزء الاول من علم الدولة)

توحيد الصفوف

قال ابن هشام فى السيرة ص ٨٢ جزء أول : « قال ابن اسحاق: ثم إن قصى بن كلاب هلك فاقام امره فى قومه وفى غيرهم بنوه من بعده فاختطوا مكة رباعا بعد الذى كان قطع لقومه بها ، فكانوا يقطعونها فى قومهم وفى غيرهم من حلفائهم ويبيعونها فاقامت على ذلك قريش معهم ليس بينهم اختلاف ولا تنازع ، ثم ان بنى عبد مناف بن قصى عبد شمس وهاشما والمطلب ونوفلا أجمعوا على أن يأخذوا ما بأيدى بنى عبد الدار بن قصى مما كان قصى جعل إلى عبد الدار من الحجابة والسقاية والرفادة، ورأوا أنهم أولى بذلك منهم لشرفهم عليهم وفضلهم فى قومهم فتفرقت عند ذلك قريش فكانت طائفة مع عبد مناف على رأيهم يرون أنهم أحق به من بنى عبد الدار لمكانتهم فى قومهم، وكانت طائفة من بنى عبد الدار يرون أن ينزع منهم ما كان قصى جعل اليهم، فكان صاحب أمر بنى عبد مناف عبد شمس بن عبد مناف ، وذلك أنه كان أسن بنى عبد مناف ، وكان صاحب أمر بنى عبد الدار عامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار ، وكان بنو اسد بن عبد العزى بن قصى وبنو زهرة بن كلاب ، وبنو تيم بن مرة بن كعب ، وبنو الحارث بن فهر بن مالك بن النضر مع بنى عبد مناف ، وكان بنو مخزوم بن يقظة بن مرة ، وبنو سهم ابن عمر بن هصيص بن كعب ، وبنو عدى بن كعب مع بنى عبد الدار ، وخرجت عامر بن لؤى ومحارب بن فهر فلم يكونوا مع واحد من الفريقين ، « فعقد كل قوم على أمرهم حلفا مؤكدا على أن لا يتخاذلوا ولا يسلم بعضهم بعضا « ما بل بحر صوفة » فاخرج بنو عبد مناف جفنة مملوءة طيبا ؛ فيزعمون أن بعض نساء بنى عبد مناف أخرجتها لهم فوضعوها لاحلافهم فى المسجد عند الكعبة ثم غمس القوم أيديهم فيها . فتعاقدوا وتعاهدوا هم وحلفاؤهم ، ثم مسحوا الكعبة بايديهم توكيدا على أنفسهم فسموا المطيبين ، وتعاقد بنو عبد الدار « وتعاهدوا هم وحلفاؤهم عند الكعبة حلفا مؤكدا على أن لا يتخاذلوا ولا يسلم بعضهم بعضا »

فسموا الاحلاف . ثم سوند بين القبائل ولزم بعضها بعض ، فعبيت بنو عبد مناف لبني سهم ، وعبيت بنو أسد لبني عبد الدار ، وعبيت زهرة لبني جمح ، وعبيت بنو تيم لبني مخزوم ، وعبيت بنو الحرث ابن فهر لبني عدى بن كعب ، ثم قالوا : لتغر كل قبيلة من اسند اليها ، فبينا الناس على ذلك قد أجمعوا للحرب اذا بهم تداعوا الى الصلح على أن يعطوا بني عبد مناف السقاية والرفادة، وان يكون الحجابة واللواء والندوة لبني عبد الدار كما كانت ، ففعلوا ، ورضى كل واحد من الفريقين بذلك وتحاجز الناس عن الحرب ، وثبت كل قوم مع من حالفوا ، فلم يزالوا على ذلك حتى جاء الله تعالى بالاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما كان من حلف في الجاهلية فان الاسلام لم يزده الا شدة »

الرياسة

ولم تكن العرب تملك عليها في الجاهلية أحدا ، فان كان حرب اقترعوا بين أهل الرياسة، فمن أصابته القرعة دعوه للحضور صغيرا كان أو كبيرا ، فلما كان يوم الفجار، وهو يوم من أيام العرب حدثت فيه واقعة عظمى نسبت إلى البراض بن قيس الذي قتل عروة الرحال، وانما سميت بذلك لانها كانت في الاشهر الحرم وكانت بين قريش ومن معها من كنانة وبين قيس عيلان في الجاهلية ، وكانت الدبرة على قيس ، فلما قاتلوا فيها قال قد فجرنا ، وحضرها النبي (ﷺ) وهو ابن عشرين، وقال: « كنت أنبل (اضرب بالنبل) على عمومتي يوم الفجار، ورميت فيه باسهم وما أحب أني لم أكن فعلت» — تقول كما كان هذا اليوم يوم اقترعوا بين بني هاشم، فخرج سهم العباس وهو صغير فاجلسوه على المجن ، ويسمى ذلك حلوان النفر ، ولم يكونوا يسودون عليهم في الجاهلية أحدا لشجاعته ولا لسخائه (راجع روضة العقلاء لابن حيان البستي) ، وانما كانوا يسودون من إذا شتم حلم ، واذا سئل حاجة قضاها ، أو قام معهم فيها » (راجع ص ١٣٢ من الجزء الأول من الاسلام والحضارة العربية لكرد علي)

التحكيم والرياسة

يقول المسيو سيديو Sedeillot في ص ٣٧ و ٣٨ من كتابه خلاصة تاريخ العرب : « ومن عادة عرب البادية التي وجدت بإشعار العرب أن يعقدوا بعد مقاتلاتهم منازلات للفخار والتظاهر بالكرم يسمونها المنافرة ، كما وقع لعلقمة وعامر ابن الطفيل من بني عامر سنة ٦٢٠ ، فإنهما كانا شاعرين شجاعين يزعم كل منهما استحقاقه المشيخة ، فحكما في تنازعهما شيخا على غير عشيرتيهما ، فأجل الحكم إلى سنة أظهرا فيها شجاعتهما وفضائلهما ثم حكم ذلك الشيخ في مجمع حافل على العادة باستحقاق كل منهما الرياسة على العشيرة فاشتركا في الحكم ، واتحدا كل الاتحاد ، ومن ذلك ما كان في بني طيء من التنافس بين حاتم وزيد الخيل المضروب بكرمهما المثل في ابتداء القرن السابع من الميلاد في سائر بحيث جزيرة العرب .

التحكيم في وضع الحجر الاسود

وعلى ذكر نظام التحكيم أو اجراء التحكيم في سبيل الرياسة يجدر بنا أن نقرر أن هذا النظام قديم في جزيرة العرب ، وقد عمل به قبل صدور الاسلام ، أيام بلغ النبي صلى الله عليه وسلم سن الخامسة والثلاثين .

قال ابن اسحق : اجتمعت قريش لبنيان الكعبة وكانوا يهمون بذلك ليسقفوها ويهابون هدمها ، وانما كانت رضما فوق القامة ، فارادوا رفعها وتسقيفها وذلك أن نفرا سرقوا كنز الكعبة ، وانما يكون في بئر في جوف الكعبة ، وكان الذي وجد عنده الكنز دويكا مولى لبني مليح بن عمر ومن خزاعة (قال ابن هشام) فقطعت قريش يده ، وتزعم قريش ان الذين سرقوه وضعوه عند دويك ، وكان البحر قد رمى بسفينة الى جده ، وكانت هذه السفينة لرجل من تجار الروم فتحطمت فأخذوا خشبها وأعدوه لتسقيفها ، وكان بمكة رجل قبطي نجار فتهيأ لهم في أنفسهم بعض ما يصلحها ، وكانت حية تخرج من بئر الكعبة التي كان يطرح فيها ما يهدى لها كل

يوم ،فتتشرق على جدران الكعبة ، وكانت مما يهابون ،وذلك انه كان لا يدنو منها أحد إلا أجزألّت (رفعت رأسها) وكشت (أى صوتت باحتكاك بعض جلدها ببعض) وفتحت فاها ، وكانو يهابونها، فبيناهى ذات يوم تتشرق على جدران الكعبة كما كانت تصنع بعث الله اليها طائراً فاختطفها ،فذهب بها ، فقالت قريش انا لنرجو أن يكون الله قد رضى ما أردنا ، عندنا عامل رفيق ، وعندنا خشب، وقد كفانا الله الحية ، فلما جمعوا أمرهم فى هدمها وبنائها قام أبو وهب بن عمر بن مخزوم فتناول من الكعبة حجر فوثب من يده حتى رجع الى موضعه ،فقال يا معشر قريش لا تدخلوا فى بنائها من كسبكم إلا طيبا ، لا يدخل فيه مهر بغى ولا بيع ربا ولا مظلمة أحد من الناس — قيل لا تجعلوا فى نفقة هذا البيت شيئا أصبتموه غصبا ولا قطعتم فيه رحما ، ولا انهكتم فيه ذمة أحد بينكم وبين أحد من الناس ، واعلم ان قريشا قد اهتمت ببناء الكعبة اهتماما شديدا حتى كانت كل قبيلة تجمع الحجارة على حدة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينقل الحجارة معهم» وكان قريش قد تجزأت الكعبة، فكان شق الباب لبنى عبد مناف وزهرة ، وكان ما بين الركن الاسود والركن اليمانى لبنى مخزوم وقبائل من قريش انضموا اليهم ، وكان ظهر الكعبة لبنى جمع وبهم ابنى عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤى ، وكان شق الحجر لبنى عبد الدار بن قصى ولبنى أسد بن العزى من قصى ، ولبنى عدى بن كعب من لؤى الخ . . . وقد التزم كل منهم أن يهدم جانبه ويبنيه، على أنهم ترددوا قبل هدم الكعبة مخافة أن يصيبهم أذى ،وأقدم الوليد بن المغيرة فى شىء من الخوف ، فدعا آلهته وهدم بعض الجانب من الركن اليمانى وأمسى القوم ينتظرون ما الله فاعل بالوليد ، فلما أصبح ولم يصبه شىء أقدموا يهدمون وينقلون الحجارة ، ومحمد ينقل معهم حتى انتهى الهدم إلى حجارة خُضر ضربوا عليها بالمعول فارتدت عنها ، فاتخذوها أساساً للبناء فوقه ، ونقلت قريش أحجار الجرانيت الأزرق من الجبال المجاورة ، وبدأت البناء ، فلما ارتفع الى قامة الرجل، وآن أن يوضع الحجر الأسود المقدس فى مكانه فى الجانب الشرقى ، اختلفت قريش ايهم يكون له فخار وضع الحجر فى هذا

المكان ، واستمر الخلاف حتى عادت الحرب الاهلية تنشب بسببه ، تحالف بنو عبدالدار وبنو عدى أن يحولوا بين أية قبيلة وهذا الشرف العظيم ، وأقسموا على ذلك جهد أيمانهم حتى قرب بنو عبد الدار جفنة مملوءة دماً وأدخلوا أيديهم فيها توكيداً لايمانهم ، ولذلك سموا « لعقة الدم » ، فلما رأى أبو أمية بن المغيرة المخزومى ماصار اليه أهل القوم وكان أسنهم، وكان فيهم شريفا مطاعا ، قال لهم اجعلوا الحكم فيما بينكم أول من يدخل من باب الصفا ، فلما رأوا محمداً أول من دخل قالوا : هذا الأمين رضينا بحكمه، وقصوا عليه قصتهم وسمع هو قولهم ، ورأى العداوة تبدوا فى عيونهم ، ففكر قليلا ثم قال : « هلم ، إلى ثوبا ، فأتى به فنشره وأخذ الحجر فوضعه بيده فيه ، ثم قال : ليأخذ كبير كل قبيلة بطرف من أطراف هذا الثوب، فحملوه جميعاً إلى ما يحاذى موضع الحجر من البناء ، ثم تناوله محمد من الثوب ووضعه فى موضعه وبذلك انحسم الخلاف وانفض الشر بتطبيق التحكيم قبل استخدام القوة والعنف (راجع السيرة لابن هشام جزء أول ص ١٢٢ وما بعدها ، وحياة محمد للدكتور هيكل بك ص ١٢٢ ومابعدها)

وحدة الدين

كانت آلهة اليونان والرومان موجودات معنوية فى صورة جثمانية ، وكان آلهة العرب كآلهة قدماء المصريين: بهائم ونباتات وغزلانا وخيلا وجمالا ونخلا وأعشابا وأجساماً معدنية غير منتظمة الاعضاء وصخوراً وأحجاراً وأصناماً كهبل واللات والعزى ، ونجوما كالدبران والشعرى اليمانية وسهيل، ومازال العرب على ذلك حتى نبغ فيهم الشعراء ، فبينما هؤلاء يعودون العرب الاتحاد على استعمال لغة واحدة هى اللغة العربية، إذ أشرقت بعقولهم أفكار دينية جعلت بعضهم ينزل عن عبادة الاوثان فتعددت الاديان غير الوثنية وذاع بها دين اليهودية ، ذلك بان السريانيين واليونانيين طردوا اليهود من بلادهم ، فقابلهم بنو اسماعيل بالترحيب وتهود منهم كثير عند مارأوا فى كتب اليهود القديمة تعظيم الاله الذى اهتدى اليه الخليل ابراهيم ، (عليه

السلام) وانتشر هذا الدين فى بلاد العرب لاسيما الحجاز ونواحى خيبر والمدينة بين قبائل قريظة والنضير ذوات الشوكة المتأصلة هناك من زمن مديد ، كما ذاع فى جزء عظيم من قبائل اليمن بعد أن نقله التبابعة إلى ممالكهم فى سنى ٢٢٥ و ٣٠١ و ٤٩٥ بعد الميلاد ؛ واشهر فى ذلك العصر دين البراهمة بين سكان عمان ، وتمسك بنو غسان بدين النصرانية من سنة ٣٣٠ بعد الميلاد وعدة قبائل من عرب العراق والبحرين وصحراء فاران ودومة الجندل وجزيرة دجلة والفرات ، وتعاون النجاشى وقيصر القسطنطينية على نشره فانتشر ، وتليت أناجيله فى اليمن ، واعتنقه عدة من ملوك الحيرة وساعدوا على ذيوعه فى سنى ٣٩٥ و ٥١٣ و ٥٥٢ ميلادية ، ثم جاء ابرهة الاشرم واحتقب ماسلف بيانه ، ومع ذلك فان عبادة الاوثان تغلبت فى بلاد العرب ولكنهم لم يعبدوها لأنها الاله الفرد بل لتقربهم بها إلى الله زلفى . على نقيض الواقع فى بلاد اليونان والرومان.

وكانوا يعتقدون بالجن والغيلان والسحر والكهانة والقربان للآلهة وهواتف الأصنام ، وكانوا يقرعون بسهام لاسن لها تسمى القداح أو الأزلام ، لكن تفرق أهوائهم لم يحل دون اتفاقهم جميعا على اعلاء قدر الكعبة على سائر هيا كل معبوداتهم ورأوها هدية من الله تعالى إعلاما بفضلهم .

وقد وضعوا فيها ثلثمائة وستين صنما ، فكانت عندهم بمنزلة البنتيون Panthéon عند قدماء اليونان . وقد عنى الصائبة واليهود وسائر العرب بتجميلها وزخرفتها تعظيما لها ، بل رغبوا فى أن تتفوق باتقان تجميلها على سائر مبانى الدنيا ، ولذا كانت روايات شرفها أحب الأحاديث عندهم .

ومن هنا يتضح لك ان الغالبية الدينية كانت وثنية فى ظاهرها ، ولكن هذه الوثنية كانت فى الحق وسيلة تقرب إلى الله عز وجل ، وكانت الكعبة مركز هذه العبادة وواسطة وحدة العرب الدينية . والوحدة الدينية من عناصر الوحدة القومية .

وإذن فقد تقدم لك وحدة الجنس ووحدة الاحساس المترتب على وحدة الخلق ووحدة الدين ولم يبق من عناصر القومية غير عنصر وحدة اللغة حتى تتم الوحدة السياسية

وحدة اللغة

تعددت اللهجات في بلاد العرب ، ولكن الشعراء كانوا واسطة توحيد اللغة الرسمية، فقد رأى العرب ان الشعر وسيلة انتشار فخارهم فى شبه جزيرة العرب ، وسبيلا تصل منه مآثرهم ومفاخرهم وانتصاراتهم إلى نسلهم وعقبهم من بعدهم ، فأولعوا به وعكفوا عليه ، لكن كلام مؤلفي نجد والحجاز لم يفهمه مؤلفو اليمن ، بل لم تتفق قبائل بلد واحد على لغة واحدة ، إلا أن قصائد شعراء العرب الموكول اليهم اختراع لغة أعم من تلك اللغات قد رويت فى كل جهة فتعينت الألفاظ المعدة للدلالة على الأفكار والتصورات ، ذلك بان العشائر التى استعملت عبارات مختلفة للدلالة على فكرة واحدة كانت تختار قول الشاعر فى الموضوع متى وصل اليها .

ولقد أصاب العرب تمام الاصابة وأدركوا حقيقة القومية عندما قابلوا هذه الابتكارات العقلية بالرضا والاعتبار وانشئوا فى عكاظ والمجنة وذى المجاز مجالس حافلة للمفاخرة بالشعر ، خلت من التحكم فى النفوس يقوم أمامها شجاع باسل يمشى مشية المتكبرين المتجبرين والأبصار شاخصة اليه حتى يقف على مرتفع من الارض فينشد فى سكون قصيدة بصوت رنان يستعين فيها بحافظته القوية الابتكار ، فتارة ينشد أعماله العظيمة ووقائعه الجسيمة ، وشرف قبيلته ، وطوراً يصف وقع الانتقام فى النفس ولذائذه، ولطائف إكرام الضيف ، والشجاعة والتضحية ، ثم هو فى كل ذلك لا يغفل كرم الاخلاق ومدح شرف النفس والعرض ، وقد يقتصر على وصف العجائب المشاهدة.والوحدة والابتعاد عن الناس فى الصحارى وخفة عدو الظباء ، وقرع الطبول وقعقعة السيوف وخرير الأمواه وتلاطم الامواج والبحر العجاج ، والسامعون يعجبون بما يوزع عليهم من سجايا ومناقب فتنعكس علي وجوههم تلك الانفعالات النفسية التى يحركها فيهم تعظيم الشجاع واحتقار الجبان عند الطعان والنزال . فاذا ما أتم كلامه أصدروا فصالتهم ، فاذا كان حكمهم إنصافاً له وتقديراً استأنف شعره فى إبداع وروعة ورواء يفوق ما تقدم به قبل الحكم .

ولقد كان الشعراء قبل ظهور الاسلام هم الذين يدونون تاريخ بلادهم ويرفعون شأن هذه القبيلة أو يخفضون قدر تلك ، فكانوا مهابى الجانب محترمين من الجميع أما مايحوز الاعجاب من قصائدهم فكان يكتب بماء الذهب على نفيس القماش ثم يعلق على الكعبة ليحفظ حتى يطلع عليه الاعقاب وهكذا وصلت المعلقات السبع الينا .

ولقد أشار هؤلاء الشعراء ومن اليهم فى قصائدهم إلى ماوقع فى بلاد العرب من وقائع كان أولها واقعة البيضاء سنة ٣٥٤ م . وهى المعركة التى عاقت غارات ملوك اليمن، ثم فتوحات ملوك كندة الأوائل ، وفتوحات الحرث ملك الحيرة سنة ٥١٨ ثم انتصارات سلان سنة ٤٨١، ونصرات خزار (بطن من تغلب) سنة ٤٩٢ التى فازبها ربيعة وابن كليب على العرب الحيرية وحرب البسوس بين آل بكر وتغلب الممتدة من سنة ٤٩٤ إلى سنة ٥٣٤ ، ونصرات زهير أمير عطفان على هوازن سنة ٥٦٧ وحرب داحس الممتدة من سنة ٦٠٨ إلى سنة ٦٠٨ م بين عبس وذبيان ، وقد كانا أعظم قبائل غطفان ، وحرب بنى تميم وبنى عامر سنه ٥٧٩ ، والقتال المشهور بمعركة الرقم والتبعة واللوى وسلي وحوراء الممتدة من سنة ٦٠٩ إلى سنة ٦١٥ م ، بين بنى عبس وبنى ذبيان من هوازن وبعض قبائل من نسل حصفة، وحرب بنى تميم وبنى بكر المنتهية سنة ٦٣٠ ميلادية وهى تلك التى أسلم فيها هاتان القبيلتان .

فالشعراء الذين خاضعوا فى كل ناحية ، ونحتوا الالفاظ واستنبطوا المعانى وعربوا الكلمات وجمعوها فى قصائدهم التى استظهرها العرب كانوا معهداً لغويا وحد اللهجات، أو وضع لغة رسمية واحدة ذاعت وشاعت بين القبائل، فكانوا بذلك السبب فى تكوين العنصر الثالث من عناصر القومية وهو عنصر وحدة اللغة .

على ان عنصر وحدة اللغة قد يكون بوحدة المشاعر والعواطف وحدة الذكريات، لان من الآراء مايقول ان مبدأ القومية مبدأ روحى ولذلك رأينا الشعراء العرب يقرضون الشعر لاثارة الذكريات وتنمية الروح العربية باحياء التقاليد ، وقد نجحوا فى هذا السبيل نجاحا عظيما . ويلوح لنا ان فلاسفة القرن التاسع عشر فى الغرب قد أخذوا عنهم هذه النظرية .

لقد رأى « منشينى » أن تتكون الدولة على أساس طبيعى، وهذا الاساس

الطبيعى هو الامة أو القومية إذا تحرينا الدقة فى التعبير وما تمتاز به القومية هو توافق الدين واللغة والجنس .

وليس أصح من هذا إذا كان الأمر خاصاً بايطاليا حيث الدين واللغة والجنس تتعاون كما كان الأمر فى بلاد العرب تعاوناً عظيماً يجعلنا نقول ان مبدأ القوميات الصحيح فيما يؤدى ليس خاطئا الا فيما ينكر .

ولكن فلاسفة الغرب ناقشوا هذه الفكرة وتساءلوا كيف نعول على هذا الرأى إذا نحن لاحظنا ان بعض الدول الذين أوتوا ضميراً سياسياً عميقاً واستقلالا ذاتياً ، قد تكونوا رغماً من اختلاف اللغات وتشعب الأديان وتباين الاجناس كسويسرا التى لا تتزعزع وحدتها على الأطلاق مع ان اللغات فيها متعددة .

إذن يجب أن نذهب بعيداً بتعريف « منشينى » فاذا كان هذا السياسى الفيلسوف قد اعتبر أنه حيث تكون وحدة اللغة والدين والجنس يجب أن تكون وحدة القومية ، فما ذلك إلا لانه كان يعلم أنه حيث وجدت هذه الوحدة الثلاثية القومية يوجد توافق فى الاحساسات . فوجوب توافر الدين واللغة والجنس لايطلب لذاته ، ولذاته وحدها ، وانما يطلب للتدليل الخارجى على اتحاد المشاعر ، كما يستخلص من موقف شعراء عرب الجاهلية وفلاسفتهم وحكماؤهم الذين أثاروا تلك الذكريات والتقاليد .

ولقد جاء الألمان فيما بعد بنظريتهم وفسروا مبدأ القوميات تفسيراً مخالفا للتفسير الروحى الذى استخلصه منشينى فالامة ليست فى عرفها حزمة من النظام الارادى ، وإنما هى تكوين ذو صبغة عضوية خاضع لقوانين الحياة ، فحيث يوجد جنس واحد يجب أن تقوم نفس الدولة . فحق الدم فى نظر المانيا ليس إلا تعبيراً عن الاستمرار الطبيعى المحض ، فهى لم ترفيه غير دورة الدم دون الدورة الفكرية المعنوية . ولقد لاحت اللغة لالمانيا أنها ليست روحية أصلا ، ولكنها عنصر نصف حيوى ، ونصف فلسفى ، وإذن فلا داعى للبحث عن الارادة المشتركة ، ويكفى أن تكون الطبيعة تكلمت بعناصرها الطبيعية العضوية بواسطة الدم أصلا ، وبواسطة اللسان بالتبعية حتى تتحقق المطالب القومية .

ولكن « رينان » عاد بهذا المبدأ إلى عالم الروحية ومن قبله فوستل ده كولنج .

لقد قال فوستل ده كولنج بمناسبة الالزاس واللورين التي زعم الالمان أنها لا تتكلم اللغة الفرنسية : « ماذا يهم إذا كانت الالزاس تتكلم اللغة الفرنسية أو لا تتكلمها؟ ان الامر الجوهري هو أن تفكر تفكيرا فرنسياً ».

أما رينان فقال ضمن محاضرة القاها في الصوربون سنة ١٨٨٢ تحت عنوان « ماهي الأمة » :

« ليست الامة جامعة الجنس والدم حقا ، ولا جامعة اللغة أيضا ، إنها أقل من جامعة الدين ، ان الامة مبدأ روحي ، انها وحدة تمر بابتلاءات واحدة ، ومصائب واحدة ، وتتألم معا ألما واحداً ، وتحتفظ بغرض سام واحد ، ان الامة روح . »

وسواء أكان شعراء العرب قد نجحوا بجهدهم اللغوي في تعميم اللغة العربية وتوحيدها ، أم لم ينجحوا ، فانهم عملوا وفاق نظرية منشيي المعنوية. ونظرية « رينان » الروحية فالفوا وحدة من المشاعر أو الروح فخرجت الامة العربية بفضلهم كتلة كالبنيان المرصوص ، أعدت أولا لصد الهجمات ، ثم اكتسحت العالم في لمح البصر فاخضعته لسيادتها بما أوتيت من بأس ودهاء ومسالة .

الخطر الخارجي واثره

في تكوين الوحدة

استمر التنافس بين العرب في شبه الجزيرة حتى هجم عليهم اليونان من الشمال والفرس من المشرق والحبشة من الجنوب ، فاتحدوا أمام هذا الخطر الخارجي وصاروا أمة واحدة ، يضعفون قوى اعدائهم باغراء كل عدو لهم بالآخر . فاغروا الفرس الذين خضع لهم المدائن واليمن والخليج الفارسي بصد الحبشة التي حالفت بيزنطة وتغلبت على أرض اليمن وشطر من الحجاز .

ولقد ساعد العرب حسن حظهم على بلوغ اربهم ، فصدوا برهة ، وسعى عبد المطلب في ربط العلاقات بين القبائل المستقلة بحكمها وبين أهل مكة ، وذهب إلى صنعاء ليهنيء

الملك الحميرى الذى أعاده جيش الفرس إلى ملكه وأجلسه على عرشه نيابة عن بنى قريش . وكان العرب يومئذ متحابين ، عمت لهم الوَحْدة اللغوية دون الوحدة الدينيه ، الا أن عقائدهم القديمة اضمحلت وكره بعضهم عبادة الاوثان ، والتزوج بزوجات الاباء ووأد البنات ، وأشرف على الزوال غير ذلك من الاوهام الفاسدة ، ولكنهم لم يجنحوا إلى النصرانية ، لانقيادهم إلى أنفسهم فيما تأمرهم به الشهوات الجسمانية دون الانجيل الذى قام أساسه على عصيان هذه الشهوات ، وقد وصل كل من ورقة ابن نوفل وعثمان بن حريث وعبيد وزيد بن عمر وغيرهم إلى معلومات أفادوها من مخالطة اليهود والنصارى فاجتهدوا فى القضاء علي دين الجاهلية ودعوا إلى التمسك بشريعة الخليل ابراهيم عليه السلام وهى قائمة على التوحيد ولكنهم لم يوفقوا .

وبينما العرب يوثقون عروة الوحدة ويدعموها بملاط من الحب والتودد بين القبائل اذ نشبت حرب عظمى بين كسرى وهرقل فى بداية القرن السابع ، استولى فيها كسرى على جزيرة دجلة والفرات والشام وفلسطين ومصر ثم أخذها هرقل أمبراطور القسطنطينية ، وانتهت الحرب إلى صلح بينهما بعد تضعضع الدولتين وتهدم القلاع والحصون وانهاك حال الرعايا بالافراط فى فرض الخراج وغيره من أنواع الضرائب ، وتمادى بهم العجز حتى طلع فجر الاسلام فتمت الوحدة العربية الاسلامية وتكوين العالم أولا فى صورة عصبة أمم عربية ، ثم فى صورة نوع خاص من الدولة العهدية الاستقلالية Confédération ثم فى صورة دولة عهدية مركزية Fédérstion من طراز معين .

***

هذا ما كان من أمر الموقف الدولى فى شبه جزيرة العرب وفيما حولها ، فشبه الجزيرة كانت شعوبا وقبائل أو ممالك أو جمهوريات مستقلة إذا شئت ، عاش جميعهم فى حرية مطلقة غير منظمة ، إلا إلى حد فى بعض النواحي ، وقد اكتنف شبه الجزيرة ثلاث دول عظام آل أمرهم إلى الضعف والتضعضع وهم الحبشة وفارس وبيزنطة ومن خلفها أوروبا التى كانت لا تزال فى حالة الهمجية المطلقة وإذن وجب أن ننتقل إلى الباب الثاني .

الباب الثانى

فى تكوين الدولة العربية والاعتراف بها

الفصل الاول

الانسان وحقوقه فى القانون الدولى

قال ارسطو : « الانسان حيوان سياسى » فاستخلص علماء الاجتماع من ذلك ألا مفر للانسان من أن يعيش فى جماعة حتى يحقق أغراضه ، وهذه الجماعة هى الدولة أولا ، وجماعة الدول أو عصبة الدول ثانيا .

فالانسان يظهر إذن فى جماعتين : « أولا » جماعة الناس وهى الدولة ، و « ثانيا » جماعة الدول أو عصبة الدول .

فما هو مركزه من هاتين الجماعتين فى العصر الحاضر ، عصر المدنية الذى يختال اعجابا ويترنح تيها بحرياته ؟

الانسان فى الدولة أو فى الجماعة القومية عامل مباشر من عوامل القانون . لأن له فيها حقوقا ، وهى حقوق على نوعين : حقوق عامة (Droits publics) وحقوق خاصة (Droits privés) . أما الحقوق العامة فالحريات التى اعترفت بها الدولة كحرية الذهاب والمجئ والاجتماع ولا سيما الحريات الجوهرية الفردية كحرية التفكير والرأى والعقيدة والايمان .

وأما الحقوق الخاصة فانك تجد من ناحية الحقوق العائلية ، ومن ناحية أخرى تجد الحقوق الاقتصادية ، فلك مثلا الحق فى الزواج . وفى الملكية ، وهذان الحقان وما يماثلهما هى الحقوق التى يزاولها الانسان اليوم فى ظل القانون إن شاء شلها ، وإن

شاء وقفها جميعاً أووقف بمضاطبق مشيئةالشارع .

وبين نصوص اعلانات حقوق الانسان الشهيرة التى أذاعتها انجلترا بمناسبة ثوراتها والولايات المتحدة الأمريكية بمناسبة استقلالها ، وفرنسا بمناسبة ثوراتها الكبرى ، تجد نصوصا خاصة بحقوق الانسان وله أن يتمسك بها ضد الدولةذاتها كحق الملكية، وإذا كان هذا الحق محدودا أيضا وفى الوسع سلبه من الفرد بإجراءات خاصة كنزع الملكية فان الدولة مع ذلك لا تستطيع أن تلجأ إلى نزع الملكية بناء على المبادىء العامة إلا إذا هى دفعت تعويضا عادلا وكانت الضرورة العامة أو المصلحة العامة على الأقل تتطلبه بلا أدنى شك . وهكذا نرى أن للانسان فى الجماعةالقومية التى هى أساس الجماعة الدولية حقوقا خاصة وعامة تمكنه من أن يقاوم بها غيره من الناس أو يقاوم بها الدولة إذا اقتضت الضرورة ذلك .

ومن الجلى أيضا أن على الانسان واجبات ، ما دام لا وجود لحق لا يترتب عليه واجب ، فكل علاقة قانونية لها واجهتان ، فمن ناحية تجد الحق ؛ وفى الأخرى تشهد الواجب، وإذا أردت أن تضرب مثلا عن القانون العام فاعلم ألا سلطة دون مسئولية ، ولقد نستطيع أن نذهب بعيدا إذا نحن تعمقنا فى نظرية تولد لواجب عن الحق وعدم انفصام وحدتهما، ولما كانت تطبيقات تولد الواجب عن الحق عديدة فيكفى هنا أن نشير إلى ذلك .

لقد رأينا أن للانسان فى الجماعه القومية حقوقا خاصة يقابلها واجبات ، وهى حقوق وواجبات شخصية ومباشرة سواءأ كان ذلك تلقاء غيره من الناس أم تلقاء الدولة ، فما هو موقف الانسان من الجماعة الدولية التى يسمونها عصبةالدول وما هو موقفه أيضا من عصبة الأمم ؟ إذن يجب أن ننتقل بالانسان من الجماعة القومية أو الشركة الوطنية إلى الجماعة أو الشركه الدولية التى فى الوسع أن يجرأ الناس على تسميتها جماعة الدول . ثم نتبع هذا الانتقال بآخر إلى عصبة الأمم .

إن جماعة الناس فى الدولة هى جماعة نظامية. أما عصبة الدول التى تستحق هذه التسمية بكل مشقة فليست إلا جنينا أو بذرة لتنظيم دولى ما ، أما إذا نحن أردنا

انسجاما صحيحا بين الدول فقد وجب أن ننتقل من نظام عصبة الدول إلى نظام عصبة الأمم على شريطة أن تسموا مبادئها على الأنانية ، وتتعالى عن المطامع الخاصة ، وترقى إلى مستوى المصلحة العالمية القائمة على المساواة والعدل المطلقين ان أردنا إصلاحا صادقا وفيا .

لقد درس الفقهاء النظام الدولى الحالى من جميع نواحى فروع الحياة الدولية على نور المقارنة بين ما كان واقعا فى عهد عصبة الدول وما هو واقع فى عهد عصبة الامم ، أو ما يجب أن يكون واقعا فى هذا العهد ، أى انهم درسوا موضوعات هذه الحياة وفاق النظام البالى العتيق ، ووفاق النظام الحاضر الحديث الذى لا يركن الى دعائم متينة وليس من الجائز حتما أن يكون له هذه الدعائم فى المستقبل القريب ، ولكنه مع ذلك نظام أكثر إحكاما وتوثيقا وانسجاما من نظام عصبة الدول ، وقد يكون من الجائز أن يعثر الحق يوما من الايام فى هذا النظام على اداة حماية تنمو وتقوى وتستقر على مر الايام ان لم ترهف الانانية سيفها لتطيح به .

أما نحن فاننا سنقارن بين هذا النظام الحديث وبين نظام عصبة الامم الاسلامية بين ميثاق سنة ١٩١٩ وميثاق سنة ٦٢١ ميلادية . بين الذهب الخالص والمعدن الزائف . ولكن من الواجب قبل أن تستبين حقوق الانسان فى الشريعة الاسلامية أن نعرف حقوقه فى عصبة الدول ، ثم فى عصبة الامم لنقيسها بما كان متمتعا به فى ميدان الشريعة الاسلامية السمحاء .

ان واقع الحياة الدولية يختلف عن واقع الحياة القومية ، ولذلك فان الانسان لا يجد نفسه فى عصبة الدول أمام تنظيم أو نظام على نقيض موقفه فى الحياة القومية ولو من الناحية المبدئية فحسب .

ان الدول فى حالة حرية مطلقة ازاء بعضها ، بل انها فى حالة فوضى . فليس فى الوجود سلطة عليا تتمتع بسلطان كامل نافذ فى جميع أعضاء عصبة الدول على السواء كما هو الواقع فى الدولة أو فى العصبة القومية حيث تقوم سلطة عليا لها حق الامر والنهى فى جميع أعضاء الجماعة .

ان السلطة فى جماعة الناس هى السيادة ، ذلك العامل الذى هو فى الواقع ونفس الامر ظاهرة الدولة فى الداخل دون أن تكون ظاهرتها فى الخارج .

أما فى الجماعة الدولية فلا وجود للسلطة العليا التى تتحكم فى أعضائها أى الدول، بل ان هذه الدول تستند على سيادتها وتقاوم أية سيادة أخرى تعترض سيادتها . وحتى عصبة الامم أنت تجدها قد تجردت من هذه السلطة العليا مهما تفهت درجتها . فقد حذرت هذه العصبة على نفسها ان تظهر فى مظاهر النظام الذى يسمو الدول لاى سبب أو من أية ناحية من النواحى .

فجماعة الدول كجماعة الامم أيضا ، وانما الى حد معين ، هى للانسان وسط مغاير لما يجده من بيئة فى الجماعة القومية، وهى الدولة، مع العلم بان الدولة فى عصبة الدول هى عامل من عوامل القانون ، انها شريك ، انها عضو فى الشركة أو الجماعة واذن فليس لغير الدولة سبيل إلى العصبة الدولية على نقيض الانسان الذى لا يعرف هذه السبيل الا بالدولة وللدولة حتى هذا العصر .

ولكن الانسان يساهم فى الحياة الدولية ، ذلك بانه خلق ليعيش حياتين ، حياة قومية وأخرى دولية ، فهو من ناحية يعيش فى بلده ، وهو من هذه الناحية يعيش فى بقعة فوق الأرض ، فى بقعة من العالم ، فهو عضو فى دولته ، وهو عضو فى الانسانية ، والحياة إذا هى اقتصرت على أن تكون قومية كانت الى حد ما اقليمية أو ريفية ، أو حياة فى الوطن الصغير كما يقولون ، فهى إذن حياة ضيقة وأقل من الحياة التى تتلاءم ووظيفة الانسان ، رغماً من أن كثيرا من الناس لا يعرفون غير هذه الحياة الضيقة المتناقضة وحياة العرب الرحل التى يمكن أن تكون إلى حد ما دولية لا حد لاقطارها وآفاقها التى توحى إلى الانسان بما توحى من حقوق وواجبات .

لم يكن فى وسع الانسان خلال الازمان الغابرة أن يجتاز حدود مسقط رأسه الا نادرا ، الامر الذى يبين لنا سلطان قانون الانتساب الى الارض (Jus solis)

أى قانون الميلاد فى المقاطعة على اعتباره مصدر يمين الولاء لولى الامر فى ظل الفقه القديم أما اليوم فقد أصبح الانسان أقل ارتباطا بالارض بحكم الحياة التجارية بنوع خاص .

كانت بعض الحوادث تدعو الانسان فى الازمان الخالية الى أن يساهم فى الحياة الدولية كالحرب التى تضطرم نارها فى البلاد النائية عن أرض الوطن وكانت بمثابة أول اداة للمواصلات بين مختلف المدنيات ومختلف بقاع الانسانية .

كانت الحرب كالتجارة تحض الناس على الخروج من بيئاتهم ، كما وقع فى بداية الاسلام حيث شق العرب الطريق حتى شمال روسيا من شرق أوروبا وحتى فرنسا وشمال ايطاليا وسويسرا من المغرب .

على أن بعض الجائحات الاجتماعية أو جدب الارض والقحط وكثافة السكان وصعوبة الحياة الحرة والاضطهادات التى ترتبت على تطور الحياة الدينية أو على الانتقال من دين إلى دين أو عرقلة الاغراض السامية الجديدة التى لم ترق فى أعين الساسة الاقدمين ، كل أولئك كان داعيا إلى البحث عن أرض الرفاهة وموطن الحظ السعيد بالهجرة من مسقط الرأس إلى ماوراء عالم الوطن ، وبذلك كان الافق الدولى يتجدد من وقت لآخر . خذ مثلا هجرة العرب إلى الحبشة تخفيفاً لاضطهاد قريش لهم . ولكن هذه الهجرة كانت الاستثناء ، أما المعيشة القومية فكانت القاعدة .

ولكن عند ما يدعى الناس إلى أن يعيشوا عيشة دولية تراهم لا يتمتعون بحقوقهم ولا يزاولونها مباشرة ، ذلك بان لهم فى الجماعة الدولية حقوقا مباشرة حالة، لأن الحقوق فى الشركة هى حقوق اجتماعية ولا يملك الحقوق الاجتماعية غير الشركاء . وليس الانسان شريكا فى الجماعة الدولية ، بينما هو شريك فى الجماعة القومية ، وبما أنه ليس شريكا فى الجماعة الدولية فليس له حقوق فيها .

وبهذه المناسبة قام نضال عظيم فى جميع الانحاء الفكرية تناول نواحى التاريخ والفلسفة والقانون، والمراد بالقوانين هنا انما هى قوانين المنطق التى لا وجود لغيرها . لقد باهى الغربيون اليوم بان سيادة الدولة قد قامت على أساس من الارادات الفردية

إذ عظم سلطان الانسان فارتقى القانون العام وانتقلت هذه السلطة المطاقة من العائلة أى من الفرد نفسه إلى النوع أى الانسان الذى أعد الى أن يخضع للسلطة ،وإذن وجب أن نعتبر الانسان فى المستوى الاول من دائرة القانون العام ، وبما أن الانسان قد أصبح فى المستوى الاول من دائرة القانون العام الداخلى فلماذا لا يكون فى نفس هـذا المستوى ضمن دائرة القانون الدولى وجماعة الدول لا تتألف الا من مجموعة الدول التى للانسان فيها المحل الارفع ؟ لقـد نادى بعض الفقهاء بان الاحتفاظ بالرأى القائل بان استبقاء الانسان فى المستوى الثانى من القانون الدولى يناقض التيار الدستورى العصرى الذى يعمل فى رقى دائم على أن يحل الانسان فى النقطة المركزية من الدولة ، نقطة تجمع مظاهر شخصية الدولة أى فى مركز سلطة الامر والنهى والادارة والتنفيذ بالاكراه ، وقصارى القول انهم نادو باحلاله فى مركز السيادة .

ولم يقف هؤلاء الفقهاء عند هذا الحد بل استندوا على ما فى نظرية العقد الاجتماعى لروسو من لباب قيم وهو اعتبار الانسان أساس الدولة ،وقالوا بوجوب ظهور الانسان على أنه العامل الوحيد للقانون داخل ما أسموه معنويا بالدولة ، لان الانسان كائن واقع أما الدولة فكائن مختلق ا كائن صورى . فما هى الدولة ؟ هل رأيتم الدولة؟ واين هى إن كنتم قد رأيتموها ؟ وما شكلها وصورتها ؟ ان الواجب تقدير الواقع الملموس الحى ، فالدولة ليست سوى صيغة ، ليست إلا اسما، أما الافراد فلهم الكيان. ان بعضهم محكوم والآخر حاكم ، بعضهم وازع والآخر موزوع، وبما أن لا كيان الا للانسان دون الدولة فكيف نجيز اعتباره فى الصف الثانى من القـانون الدولى بينما تعتبر مخلوقاته فى الصف الاول من هذا القانون ؟

ولقد جعل هؤلاء الفقهاء المضاربون يرقون بالانسـان الى أن اعترفوا له أخيرا جدا ،بعد أن انقضى على ظهور الاسلام نيف و ١٣٥ سنة بحقوق قررتها له الشريعة الاسلامية والتقاليد والسنن الاسلامية والاجماع الاسلامى ولـكن مما لا شك فيه أنه لم يعترف للفرد بان يتقاضى أمام محكمة العدل الدولية الدائمة إلا إذا كانت الدولة تأخذ تحت رعايتها قضايا الافراد التى ترفع أمام هذه المحاكم ، فالى جانب محامى الحكومة قد يباح قيام محام آخر عن الافراد لتأييد وجهة نظرهم ، ولـكن القضية لا تكون

قضية أفراد وانما تكون قضية دولة ، فالدولة هى التى تترافع نيابة عن رعاياها ، وإلا فان أبواب محكمة العدل الدولية لا تفتح أمامهم ، ذلك بان حق التقاضى الدولى ليس من حقوق الافراد .

ولكن مما لاشك فيه أن من الفقهاء من يقول إن هذا الحق قد لاح فى بعض الاحايين حقا فرديا ويضربون لذلك الامثلة .

خذ أولا مثلا فى العهد السابق للحرب العظمى .

لقد انشأوا فى سنة ١٩٠٧ محكمة الغنائم ، بعد اذ أثير هذا الموضوع فى مؤتمر الهاى ثم اخفق .

أثير فى هذا المؤتمر موضوع خاص بمسألة نظام الملكية الخاصة التى يملكها العدو وتكون فى مركب يرفع علما معاديا .

لقد أمكن الوصول قبل ذلك إلى الاتفاق على عدم الحجز على الملكية الخاصة بالاعداء مادامت تحت علم محايد ، شأن الملكية المحايدة تحت علم معاد ، ولذلك فلم يبق إلا العمل على تجنب الحجز على الملكية المعادية تحت علم معاد حتى يتم رقى آخر فى ميدان القانون الدولى .

لاشك فى أن الولايات المتحدة كانت قد اقترحت هذا الموضوع قبل عقد المؤتمر ، وكان لدى انجلترا الوقت الكافى للتفكير بصدد هذا الموضوع ، فعارضت الولايات المتحدة ورأت خلال المناقشة أن تتمسك بالقاعدة القديمة وهى الحجز على الاملاك المعادية التى يحميها علم معاد .

ولكن عندما حان الوقت لاصدار التعليمات لوزراء بريطانيا المفوضين أمسية هذا المؤتمر لم تكن الحكومة البريطانية قد حزمت رأيها وجنحت نهائيا إلى تأييد الحجز على الاملاك التى يحميها علم معاد أو ضده . ذلك بأن الظروف التى كانت تحيط بانجلترا قد تغيرت تغيرا عميقا فانجلترا التى كانت أمة زراعية فى الوقت الذى تكون فيه قانونها الحربى وقانون حيدتها قد أصبحت أمة صناعية يرد اليها كل ماهو ضرورى لها من غذاء فى صورة حبوب وما هو فى حكم اداتها العملية فى صورة موادأولية من مستعمراتها وأملاكها المستقلة ، وإذن فلم يكن عندها يوم انعقد مؤتمر الهاى الثانى

وسيلة الحياة إذا هى حوصرت وانفصلت عن العالم ، ولهذه الاسباب أبت انجلترا الموافقة على الاقتراح وهمت الدول بتحرير وثيقة عن محكمة الغنائم، ولكن هذه المحكمة لم تعمل أيضا ، وبقيت كغيرها من النظم الدولية حبرا على ورق

تكونت محكمة الغنائم الدولية على ورق بموجب اتفاقية الهاى الرقيمة ١٨ أكتوبر سنة ١٩٠٧ ، ولقد تركت حبرا على ورق بسبب تصريح لندرا .

ولكن هذه المحكمة كانت تنظر أحيانا فى بعض القضايا التى يرفعها إليها الافراد الذين تكون أموالهم موضع غنيمة .

تقول المادة الرابعة فقرة ٣ من اتفاقية ١٨ أكتوبر سنه ١٩٠٧ : « يجوز أن يكون رفع القضايا (١) للدول المحايدة الخ . . (٢) لفرد محايد الخ . . (٣) لفرد تابع لدولة معادية . .

المادة الخامسة — ويجوز أن يكون رفع القضايا أيضا وبنفس الشروط للورثة المحايدين أو المعادين للفرد الذى خول حق رفع القضية أمام محكمة الغنائم .

هذا هو الدليل الذى يقدمونه على أن للفرد حق التقاضى الدولى أو هذا هو على لاقل العلامة التى تشير إلى تحول حق التقاضى الدولى من امتياز خاص بالدولة إلى وسيلة فردية .

ولكن للدولة أن تعترض على أن يمارس رعاياها هذا الحق فقد نصت المادة ٤ فقرة ٢ بقولها « مع الاحتفاظ للدولة بحقها فى أن تمنع رعاياها من رفع قضاياهم أمام محكمة الغنائم وأن تمنع نفسها من العمل مكانه »

واذن فحق الفرد ليس حقا تاما ولكنه حق الدولة التى تنزل عنه لرعاياها بما يشبه الوكالة . فالدولة تتفق على التقاضى أمام المحكمة الدولية ثم هى تنزل عن هذا الحق لرعيتها ولو كان الامر غير ذلك لكان فى وسع الدولة أن تعترض على مزاولة الفرد لهذا الحق .

خذ مثلا ثانيا . — لقد انشأت معاهدات مابعد الحرب العظمى ابتداء من معاهدة فرساى حتى معاهدة لوزان نظاما أسموه قضاء المحاكم التحكيمية المختلطة .

ومن بين اختصاص هذه المحكمة تجد قضايا المسئوليات الموجهة ضد دولة كانت

معادية بسبب ماأسموه فى المادة ٢٩٧ من معاهدة فرساى « الاجراءات الاستثنائية للحرب والتصرف . » ، وليس من المفيد هنا أن ندلى بتعريف ذلك، ولكن المهم هو أن رعايا دول الحلفاء يحضرون أمام هذه المحاكم ومن الجائز فى بعض الأحيان أن يحضر رعايا الدول المعادية للحلفاء سابقا الآن من اختصاص هذا القضاء التحكيمى المختلط أن يفصل فى العقود التى أبرمت حتى قبل الحرب بين رعايا دول سواء أكانوا حلفاء أم كانوا أعداء سابقين . واذن فالمرافعة تكون بين رعايا حلفاء من جانب ورعايا أعداء سابقين من جانب آخر ، وهكذا يدللون على أن للفرد حق التقاضى الدولى .

ولكن من الواجب هنا أيضا ألا نغفل أن هذا الحق هو ايضا بطريق الوكالة . فالدولة المنوط بها حماية رعاياها الذين وقع عليهم حيف أو تجاوز أو سرف فى العدالة من جانب دولة أجنبية فى وسعها عند الحاجة أو عند قيام منازعة أن ترفع ظلامتها إلى القضاء وهى التى تكوّن هذا القضاء ، وهى التى تحضر أمامة ، ولكن لها أيضاً أن تنتدب عنها من يمارس حقها ويعمل لمصلحة الفرد الذى اعتدى على حقه، وليكن نفس صاحب الحق أحيانا . وبناء على هذه الوكالة أو ذلك الانتداب يكون للفرد حق مباشرة قضايا الدولة أمام المحاكم الدولية . فالدولة تقول للفرد : «بما أنك تطالب فانى أدلك على قاضيك الدولى ولكنك أنت الذى ستعمل أمام هذا القاضى الدولى وإذا لم تنجح فى إقناعه فلا تلومن إلا نفسك » .

فما يسمونه هنا بالاعتراف بحق الفرد فى التقاضى أمام المحاكم الدولية ليس الا وكالة عن الدولة فى ممارسة حقها ، انه مجرد إنابة للرعية عن الدولة .

***

ولقد أرادوا أن يدللوا لنا، على عكس ذلك ، اى أن للأفراد حقوقا فى ميدان العلاقات الدولية، وضربوا التامثلين إحداهما مستمد من الحصر ، والثانى من المهربات الحربية .

ان الحصر والمهربات اجراءان غرضهما واحد ، هو منع التجارة ، ولكن بوسائل مختلفة . فالحصر يمنع كل نوع من أنواع التجارة مع بعض نقط واقعة على ساحل العدو . أما منع المهربات الحربية فالقصد منه منع الاتجار مع جميع نقط ساحل العدو فى مواد معينة .

ولكنك إذا أنت تطرفت فى فكرة الحصر ، سواء عن طريق الحصر الصورى أو حصر الوزارة ، وهو حصر بناء على مرسوم «ولا يتطاب أكثر من قصاصة ورق يقال فيها بحاصر السواحل من نقطة كذا إلى نقطة كذا » لوصلت الى نفس النتائج التى تصل اليها لو أنك توسعت شيئا فشيئاً فى قوائم المهربات ، حيث تصل إلى منع التجارة مع جميع نقط الساحل ، وهكذا ترى أن كلمتى الحصر والمهربات تتقابلان وتنطبقان عند اللزوم .

فعندما يخترق قبطان احدى البواخر منطقة الحصر يكون صاحب المركب والشاحن تحت طائلة العقوبة فيقبض عليها ويستولى على البضاعة . ويطبق على الباخرة عقوبة الاستيلاء على البضاعة وإذا بلغت البضاعة نسبة معينة يستولى على البضاعة كلها ويستولى على الباخرة إذا قبض على الباخرة خلال قيامها بالاتجار فى مهربات .

هذا هو جزاء الكف عن تنفيذ واجب فرد مالك أو صاحب مراكب أو شاحن . وهو واجب عدم انتهاك حصر ، وواجب الكف عن نقل المهربات الحربية ، وهو واجب يُلقي حمله على الفرد فى ميدان العلاقات الدولية .

ولكن هذا كله مجرد مظهر ، فقد وجدت واجبات كثيرة خاصة بالحيدة ولكنها واجبات دول نحو دول دون أن تكون واجبات أفراد نحو دول

فاذا أقدم فرد على الاتجار فى بلاد أحد المحاربين بالمهربات الحربية ، كأن يهرب أسلحة مثلا ، وهى المهربات المطلقة ، أو مواد غذائية ، وهى مهربات نسبية ، ثم قبض عليه فى البحر فان هذه الاسلحة والمواد الغذائية تصادر .

وهذا ما يسمونه بجزاء الكف عن الواجب الدولى الذى يلحق بالفرد . ولكن الحقيقة هى أن الموضوع مجرد واقعة غنيمة لا وسيلة نظامية ضدها فى القانون الدولى

ولنفرض أن لا وجود لحرب ، وان دولة استولت على هذه المهربات فماذا يحدث ؟ ان الدولة التى حصل الاستيلاء على اسلحة رعيتها بلا مبرر مشروع تحتج على الدولة التى ارتكبت هذه الفعلة وتطالب بالعدل لرعيتها ، وردملكيته اليه مادام لم يكن ثمة مسوغ للاستيلاء عليها .

ولكن لنفرض من الآن اننا فى حالة حرب، وان هذه الحادثة تقع، أى أن هناك

غنيمة من السلاح والميرة ، فهل يكون للدولة التابع لها مالك الاسلحة - المهربات المطلقة - أومالك الميرة - المهربات النسبية أن تحتج نفس الاحتجاج الدبلوماسى السابق وأن ترغم باحتجاجها الدولةالتى استولت على الغنيمة على أن تردهافضلاعن التعويضات التى تترتب على ذلك ؟ كلا لأنه إذا كانت الدولة تعمل هذا العمل فانها تناقض بعملها هذا واجب الحيدة الذى يقضى عليها بالكف عن أى عمل يجوز أن يؤدى إلى اثارة موضوع خاص بالمهربات إلى أحد المحاربين، وواجب الحيدة كما هو معلوم يتعارض وواجب الحماية الدبلوماسية التى تقوم بها الدولة للأفراد . فالغنيمة التى يمكن أن تؤدى فى زمن السلم إلى احتجاج من تلقاء دولة المعتدى على ملكيته لا يجوز بأية حال أن تؤدى فى زمن الحرب إلى حماية دولية . ومن الواجب أن تطأطىء الرأس أمام الأمر الواقع، وإذن فالغنيمة ليست كما يقولون جزاء واجب دولى مفروض على الفرد ، وانما هى جزاء مخاطرة فردية على الفردان يتحمل تبعتها ولا شىء أكثر من ذلك .

فالمهرب مخاطر جرىء ولكنه لا يستنكر باقدامه أى واجب دولى ، و لكى يكون الأمر كذلك يجب أن تتدخل الدولة والدولة لا تستطيع أن تتدخل فى حالة كهذه ، لانها اذا منعت الاتجار فى هذا النوع من التجارة أو ذلك وتخطت رعاياها بهذا المنع فلا يكون هناك واجب دولى اعتدى عليه وإنما يكون هناك واجب قومى اعتدى البعض عليه .

وبعبارة أخرى إن الفرد لا يستطيع أن يكون عاملا للقانون الدولى بحيث تكون له حقوق وواجبات ، أى لا يجوز أن يكون عاملا إيجابيا بحقوقه ، وعاملا سلبياً بواجباته إلا فى ظل حماية الدولة التابع لها وبواسطتها . وهذا مايدلنا على أن الدولة وحدها هى صاحبة الحق المتولد فى داخل هذه الشركة .

وهناك حالة أخرى وهى حالة الحصر . والتدليل هنا سهل . لان الحصر بين الدول ليس إلا مجرد واقعة . فالمنع التجارى النسبى والمعلق على شرط فى هذه الحالة هو نتيجة توفيق بين مصلحتين متعارضتين، فمن جهة مصلحة المحارب ، وهى فى وقف كل تجارة لا يعرف مداها ولا تعرف فوائدها للعدو . ومن جهة أخرى مصلحة الدولة المحاربة البحرية التى لا تريد أن تكتسب الدول المحايدة من دخولها فى الحرب، خذ

مثلا انجلترا ،فانها لا تريد أن يغتنى المحايدون على حساب انشغال بواخرها التجارية والحربية فى ميدان القتال .

ويترتب على هذا جنوح طبيعى هو الاستفادة من التفوق البحرى لشل حركة تجارة المحايدين الذين يتمسكون بالاتجار فى زمن الحرب ، ومن المعلوم أن احساس الثراء وجمع الاموال لدى جميع الذين لاتشغلهم الحرب عن المكسب أمر لا نزاع فيه، وإذن فأنت تجد أمامك مصلحة الحرب ، ومصلحة التجارة . فمصلحة الحرب فى أن لا تكون تجارة، ومصلحة التجارة فى أن تمر البضاعة خلال مناطق القتال .

ولقد قال البيريكوس جنتيليس Albericus Gentilis المولود فى إيطاليا والمدرس فى العهود القديمة فى اكسفورد وهو يشرح هذا النضال القائم بين التجارة والحرب : « إن الواجب يقضى على التجارة بأن تفسح الطريق أمام الحرب لأن الحرب نبيلة والتجارة خسيسة »

ولكن الحال تطورت ،منذ العصور الوسطى،لان الحرب هى التى جعلت تفسح الطريق أمام التجارة وتتوارى :

فأنت لا تجد فى الحصر حقوقا ولكنك تجد مصالح متشابكة،تجد مصلحة المحارب فى غلق مفاوز السواحل وثغورها أمام عدوه وأمام كل تجارة خاصة بالحرب أو يكون لها وجهان وجه حرب ووجه سلم ، ومصلحة المحايد فى استمرار التجارة كما لو كانت الحرب لم تعلن . وبما انه لا وجود إلا لمصالح متواجهة فمن الجائز التوفيق على قاعدة التنازل من الناحيتين . فالمحارب يقول للمحايد : « إنك لن تمر » والمحايد — أى التجارة — يقول للمحارب — أي للحرب — « سأمر » ، ولكنهما يتفقان ، فلاالمحارب يضطر إلى أضعاف قواته فى سبيل فرض احترام إرادته على المحايد ،حيث يتحتم عليه فى حالة عدم الاتفاق أن يتحمل شيئاً من التضحية وأن يفقد شطراً من سلطانه الحربى بتخصيص جزء من قواته الحربية لحماية شواطئه وسواحله . . فاذا كان المحايد ضعيفاً فى بادىء الأمر فان عدد الدول المحايدة يزداد مع الزمن ويلزم المحارب احترام المبادىء الدولية ومن بينها حق التجارة ،وإذن فليس فى موضوع الحصر البحرى أى واجب للفرد أو أى حق ،وإنما فيه مصلحة من ناحيتين،مصلحة المحارب ومصلحة المحايد،وقصارى

القول ان الدولة وحدها هى عامل القانون الدولى » ، أما الفرد فلا حق له ولا واجب عليه فى ميدان هذا القانون ، لانه تابع للدولة ، أما مايقوم بينه وبين الدولة من مشاكل فهى مسائل داخلية ، اما إذا قامت بينه وبين دولة أجنبية مشاكل فما عليه إلا أن يلجأ إلى حماية حكومته ، وعلى هذه أن تدافع عنه إذا شاءت .

رأى فيورى وكروشاجا

ولكن فيورى Fiori وكروشاجا Cruchaga يريان خلاف هذا الرأى ، فمن رأى فيورى أن نخول مركزاً دولياً لكل شركة منظمة تقوم على أساس نظامى أو على مرسوم من رئيس الدولة وتستمد وجودها منه رغم صفة هذه الوثائق المحلية التى لا ارتباط لها بالدول الاخرى . وهذا الفقيه هو وحده الذى أيد هذا الرأى دون سواه من الفقهاء الدوليين ، أما كروشاجا فلا ينضم اليه فى هذا الرأى ولا يؤيده (راجع فقره ٨١ ص ٩٤ — ٩٥)

ولكن المهم عندنا هو موقف الفرد فى القانون الدولى ، وإليك رأى فيورى فى هذا الصدد :

« ان حقوق الانسان الدولية المعقولة هى تلك التى تلازمه على أنه انسان . وهى بمجموعها تؤلف الحقوق الدولية للشخصية الانسانية وإليك أهم هذه الحقوق.

(ا) حق الحرية والحصانة الشخصية .

(ب) حق اختيار جنسية دولة ما والتنحى عن الجنسية المكتسبة واختيار غيرها .

(ﺟ) حق الهجرة

(ء) حق النشاط الحر وحق التجارة الدولية .

(ﻫ) حق الملكية

(و) حق التمتع بحرية العقائد.

« ولكن ليس فى الوسع المطالبة بمزاولة الانسان حقوقه المعقولة أو التمتع بها إلا بشرط الخضوع لقوانين البلد الذى يعيش فيه أو يزمع التمتع بهذه الحقوق فى أقطاره .

ولقد أعرب « كروشاجا » عن هذا الرأى بقوله :

« للانسان حقوق يجب احترامها فى البلد المقيم فيه ، وعليه واجبات يجب أن يؤديها نحو سكان هذا البلد ونحو نظام الحكومة القائم ، وهذا موقف أقره القانون الدولى .

« فللانسان من بين مجموعة حقوقه حق التمتع بحريته الشخصية ، وبالحماية الدبلوماسية فى الاحوال اللائق فيها بذل هذه الحماية ، وحق اكتساب جنسيته وتغييرها ، والدخول فى أى بلد والخروج منه متى شاء »

ولقد رأى اللورد فيليمور أن ينتقد هذا الموقف فقال : « ويحق لنا هنا أن نمحص فى عناية موقفى « فيورى » و « كروشاجا » ولكن الواجب يقضى علينا هنا أن نقدر الفارق بين الحق القائم ، والحق الذى يراد إقامته . فهل هذان الفقيهان يقولان بالحق القائم أم يشيران على الدول برفع المبادىء التى يدافعان عنها إلى مستوى الحق القائم ؟

« يقول فيورى : « إن للانسان حقوقا باعتباره إنسانا ، وإذا سلمنا جدلا بصحة هذا الرأى فاننا لا نستطيع أن نطالب به إلا بشروط .

هب شخصا يريد أن يكتسب جنسية دولة ، فهل لا يرد عليه أو لا يسأل عما إذا كان فى وسعه دخول هذه الدولة أم لا ؟ لان فيها قانونا يمنع دخول الاشخاص ذوى الصحة المعتلة أو الذين ليس لهم حرفة يرتزقون منها ، أو ارتكبوا جريمة لا يزال قانون بلادهم يطاردهم من أجلها . ثم ألا يجوز فى النهاية أن يقال له إن قوانين هذا البلد لا تسمح إلا بتجنس عدد محدود من الاجانب حتى لا يغمر سيل التجنس الجنسية الاساسية والعناصر القومية فيستأصلها ؟

« فأين حقوق الانسان فى كل ذلك ؟ يقول فيورى ان له مع ذلك حقوقا يملكها ولكن من الواجب أن يخضع لقوانين البلاد حتى يتمتع بها ، وقوانين البلاد هى كما :

قدمنا ، وفضلا عن ذلك فان منح حرية الدخول لا تكفى للتجنس لانه سيجد قوانين البلاد تحول دون ذلك خلال خمس عشرة سنة يقيمها فيها ؛ على أن الدولة لن تمنحه بعد انقضاء هذا الزمن الطويل الا جنسية ناقصة تنطوى على شىء من عدم الاهلية فهو لا يستطيع مثلا أن يكون نائبا أو قاضيا ، وربما لا يكون له حق الانتخاب إلا بالنسبة للبلديات . وكذلك حال الشخص الذى يريد أن يغير الجنسية المكتسبة فان دولته لا تبيح له أن يخرج من البلاد قبل أن يؤدى بعض الواجبات العسكرية والمدنية . ولا يمنح جواز السفر إلا على شريطة العودة عند الحاجة ، ومن الواجب مع ذلك تقديم ضمان شخصى أو كفالة مالية حتى يعود الفرد عند أول طلب . فكل من يخرج من البلد يعتبر من الرعايا ، ولا يعامل فى حالة الحرب معاملة العدو ، ولكنه يعامل معاملة المجرم إذ هو قاتل ضد وطنه ، وفى الوسع أن يبقى وفاق تشريع بلاده الاصلية خاضعاً لقوانين الاحوال الشخصية ، واذا ترك فى بلاده الاصلية أموالا كانت عرضة لان يفرض عليها ضرائب أسوة بأهل البلد أنفسهم . «أما فيما يتعلق بالحرية الشخصية فان الامن العام يتطلب قيام العراقيل والعقبات من وقت لآخر فى سبيل حرية الاجانب حتى فى أعرق الدول حرية .

« وكذلك شأن حق الملكية فان التشريع يرفض فى تبصر وحكمة تخويل الاجانب فى أغلب الاحيان حق امتلاك عقارات إلا اذا كانت تافهة أو لاجل قصير .

« إن فى الوسع أن ننكر على الدولة حقها فى الاستيلاء على حصة من أملاك الرعايا أو الاجانب سواء بسواء ، وإلا كانت سياستها خرقاء وكان تدبيرها فاسدا واقتصادها خاطئا ، ولكن هل لو أقدمت على ذلك يكون هذا الاقدام مناقضا لحقوق الانسان بما أنه لا يستطيع أن يتمتع بحقوقه إلا إذا هو خضع لقوانين البلد المقيم فيه؟ مما لا نزاع فيه أن ليس هناك تناقض ولا انتقاص من الحق مادامت قوانين البلاد تقضى بذلك .

« أما فيما يتعلق بحرية العقائد والاديان فالموضوع مختلف قليلا عن الموضوعات السابقة . ذلك بأن للفرد الذى اعتدى على دينه فى دولة أن يقنع دولته المعتنقة دينه بأن تستخدم لمصلحته حق التدخل المستمد من القانون الدولى العام ، أو من القانون الوضعى

المترتب على معاهدات ، ولكن كيف يصل إلى تأييد حقه إذا لم يجد دولة على استعداد للتدخل قصداً إلى مساعدته ؟ ان الأمر والحالة هذه لا يكون مسألة قانونية ولكنه يكون مسألة أدبية .

« ويلوح لنا ان رأى « كروشاجا » أكثر انطباقا على المنطق من رأى « فيورى » ولكننا إذا نحن فحصنا موقفه نرى أنه يفرض على كل انسان التزامات يجب عليه تنفيذها نحو أهالى البلد ونظام حكمها ، وليس فى ذلك من معنى غير معنى القانون الواجب الاتباع والخضوع له . ولكن « كروشاجا » يخلط بين الحقوق ، فهو يرى ان الحماية الدبلوماسية هى الحماية التى تمنحها كل دولة لرعاياها المقيمين فى بلاد أجنبية إذا شاءت .

« وأما حق اكتساب الجنسية أو تغييرها — إذا كان لهذا الحق وجود — فهو حق للفرد دون الدولة ، وليس فى وسع هذه أن تعرقله ، وإليك نص قوله بصدد الجنسية :

(٤) لكل فرد حق تغيير جنسيته فى حرية

(٥) ليس للدولة الحق فى أن تمنع الأفراد من تغيير جنسيتهم .

(٦) ليس للدولة الحق فى أن تكره الأفراد على تغيير جنسيتهم .

(٧) لكل شخص الحق فى استرداد الجنسية التى تنحى عنها .

(٨) ليس للدولة أن تفرض جنسيتها على الأفراد المستوطنين بلادها رغماً من إرادتهم (فقرة ٣٥٢٥ ص ٢٧٧)

ولكن « كروشاجا » عاد وقرر بالفقرات ٣٣٨ إلى ٣٧٥ ص ٢٦٧ ألى ٢٩٨) ان للدولة الحق فى أن تملى الشروط التى تمنح الجنسية بموجبها أو تسمح بالتنحى وفاقها عن هذه الجنسية المكتسبة .

« وكل هذا يناقض الفقه الأنجليزى تمام المناقضة بحيث يكون من الصعب تقدير الموضوع من هذه الناحية أى تقدير .

على ان كثيراً من الشراح يسلمون بان القانون الدولى لا يعرف الأفراد ، فالمادة

(٣٤) من قانون محكمة العدل الدائمة تقول :

« الدول أو أعضاء عصبة الأمم هم وحدهم أصحاب الصفة فى الحضور بأنفسهم أمام المحكمة .

« ولقد قال المسيو ريكى بوزاتى Ricci - Busatti خلال المناقشة التى دارت فى اللجنة التحضيرية التى نيط بها وضع مشروع هذه المحكمة ما يأتى : « من المستحيل وضع الدول والافراد فى مستوى واحدة إذ ليس الافراد من عمال القانون الدولى ، أو الخاضعين له ، والمحكمة لا تدعى للفصل إلا فى دائرة هذا القانون دون سواه . »

« ولاحظ البارون ديكان (Descamps) رئيس اللجنة بحق مايلى : « ان الموضوع الطبيعى للقانون الدولى هو علاقات دولة بدولة باعتبار كل منهما جماعة سيدة نفسها ، وباعتبار كل منهما عضواً بهذه الصفة فى جمعية الامم . فموقف رعايا كل دولة فى البلاد الاخرى ، والتوفيق بين نظام القانون العام والخاص فى كل أمة وبين نظام القانون العام والخاص فى الأمم الأخرى : هما موضوع الرغبات الملحة للامم تلقاء علاقاتهم المتبادلة ، ولكن هذه المسائل لا تدخل فى القانون الدولى إلا بطريقة غير مباشرة ولا تتغير طبيعتها بذاتها لانها من المسائل التى يتحمل هذا القانون مسئوليتها » .

« ثم رأينا المسيو « فيرناندس » Fernandes ممثل البرازيل يعرب عن رأيه بقوله : « والرأى عندى ان الصيغة التى تعترف للدول وحدها بحق التقاضى أمام محكمة العدل الدولى الدائمة وإن اتفقت مع المنطق القانونى باعتبار أن الدول وحدها هى الشخصيات المعنوية فى نظر القانون الدولى فانها مع ذلك صيغة قد انطوت على جميع الحالات التى يمكن تصور أنها تدخل لزاما فى اختصاص المحكمة — » (راجع أكاديمية القانون الدولى المجموعة دراسات سنة ١٩٢٣ جزء أول ص ٦٣ إلى ٦٧)

ومع ذلك فان الرق الدولى يتم بالتعاقد والتعاهد والتوافق وأمامنا المادة ٢٣ من ميثاق عصبة الامم .

قالت هذه المادة فى صلبها مايلى :

على أعضاء العصبة :

(ا) أن يبذلوا جهدهم فى أن يضمنوا للرجل والمرأة والطفل شروطاً انسانية منصفة للعمل فى بلادهم الخاصة أو فى جميع البلاد التى تمتد اليها علاقاتهم التجارية والصناعية ، وأن يعملوا على الاحتفاظ بهذه الشروط وأن يؤسسوا النظم الدولية والفردية لتحقيق هذا الغرض وأن يحافظوا عليها ويصونوها .

(ب) وأن يتعهدوا بضمان معاملة أهالى البلاد الخاضعة لادارتهم معاملة منصفة.

(ج) وأن يكلفوا العصبة بأن تراقب بطريقة عامة الاتفاقات الخاصة بالرقيق المتعلق بالنساء والاطفال واتفاقات الاتجار بالافيون وغير ذلك من العقاقير الطبية الضارة .

(ء) وأن ينيطوا بالعصبة أن تراقب بصفة عامة تجارة الاسلحة والذخائر مع البلاد التى تكون هذه الرقابة ضرورية فيها المصلحة المشتركة .

(ه)وأن يتخذوا الاجراءات الضرورية لكفالة حرية المواصلات والنقل وضمان معاملة عادلة لتجارة جميع أعضاء العصبة .

(و) وأن يبذلوا الجهد فى اتخاذ الاجراءات الدولية لمنع انتشار الامراض والأوبئة ومكافحتها .

فالدول التى ارتبطت بالميثاق قد ضمنت لنفسها حقوقا والقت على عاتقها واجبات عهدية ليست مستمدة من صلات قانونية ، فتم بذلك نوع من الرقى الوضعى ، ولكن الانسان بقى مع ذلك عاجزا كما كان عن تأييد حقوقه ضد دولته، لانه خاضع لسيادتها. غير أن الاسباب الستة التى أحصيناها فيما تقدم من (ا إلى و) تجعلنا نوقن بأن أصنافا من الافراد قد أصبحوا زبائن هذه الدول الموقعة على ميثاق عصبة الامم ، فحماية الحقوق الطبيعية للانسان عن طريق الاتفاقات هو مايجب أن يكون الشغل الشاغل للقانون الدولى فى المستقبل على وتيرة ما كان واقعا فى عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين ومن تلاهم من الأئمة الصالحين .

فمن الخطأ إذن التسليم بلا قيد ولا شرط بان الدولة وحدها هى عامل القانون الدولى دون الفرد الذى لا حق له ولا واجب عليه فى هذا الميدان ، ذلك بأن وراء

الدولة عنصراً حيويا بل وراءها مادتها الحيوية ونعنى بذلك الانسان .

إن الدولة لاشىء بذاتها ، انها ليست غرضا ، انها اداة لغرض ، وماهو هذا الغرض ان لم يكن الانسان ؟ هذا رأى آخر ، ولكنه غير مقبول على إطلاقه أيضا .

وإذن فأنت تجد فى القانون الدولى أن الدولة هى المتقدمة على ما عداها من الشخصيات باعتبارها صاحبة ذمة ، لها وعليها واجبات . أما الانسان فلا يظهر ، ولكن الحقوق التى تزاولها الدولة ليست حقوقا تزاولها الدولة لنفسها دائما بل هى حقوق تزاولها للناس وللانسان .

أما أنها تزاولها للناس فلان واجب الدولة الاول ليس هو حماية رعاياها وكفالة النظام والطمأنينة والأمن والعدل والرفاهة بقدر ما فى وسعها فى الداخل فقط وإنما فى الخارج أيضا . فمن الواجب عليها أولا أن تفكر فى رعاياها ثم فى الانسانية ، لان الدولة باعتبارها عضواً فى الجماعة ليست لها مجرد أغراض داخلية بل لها أيضا أغراض اجتماعية أو دولية بعبارة أصح .

ومتى كانت الدولة أفضل تعبير عن أنظم وأكمل جماعة من الناس بين مجموعة الحياة العالمية فان عليها أن تؤدى واجباتها نحو الناس بمختلف أنواعهم سواء أكانوا فى داخلها أم خارجها .

هذا هو مايجب أن نفهمه ، فللدولة مهمتان ، مهمة داخلية ومهمة خارجية . فامتداد مهمتها الداخلية هو فى الدفاع عن رعاياها ، وفى حماية الناس ، وحماية الناس هذه تترتب على التضامن الذى يربط بين مخلوقات الله جميعاً ، فليس للدولة إذن مجرد حماية رعاياها وإنما عليها أيضاً واجب فرض احترام شخصية الانسان على الانسانية كلها . وهذا لا يتحقق إلا بتحقيق النظام والعدالة والسلام إن أمكن ، ونقول إن أمكن لأن السلام هو أعز خير فى الوجود وأندره وأشقه تحقيقا واحتفاظا به .

إن ظهير الدولة فى هذا الميدان الواسع هو نفعها الخاص ، والانسانية بالطبع تدفع الثمن ، لان الظهور بمظهر حامى بعض المصالح الخارجة عن أقطار القومية يدعو إلى الكسب فى ميدان النفوذ والثقة والسلطان . وإذا كان بعض السياسيين يعتبرون أحيانا أنهم

يعملون بوحى العاطفة فانهم مع ذلك اشربوا فى الواقع المبدأ العملى ، مبدأ السياسة التى تغذى الامة بالنفوذ العام والرفاهة القومية،لان خلق النفوذ السياسى العالمى يدعو إلى مؤازرة القومية ،وهكذا نستطيع أن نجد أنبل الاغراض العالمية وأشرفها متمشيا دائما فى نسبة اضطرادية مع التوسع فى سلطان القومية وأعزازه . وهذا ما يشرح لك كيف أن بعض حقوق الانسان التى لم تلح فى بادىء الرأى جوهرية قد سبقت غيرها من الحقوق الجوهرية فى ميدان التحقق . وهكذا رأينا مثلا حماية الشخصية الادبية للانسانية قد تمت فى ميدان القانون الدولى قبل حمايه شخصيته المادية ، ويعللون ذلك بأنه كان من المهم للسياسة الدولية أن تذهب إلى الشرق للدفاع عن المسيحية أكثر من حمل العالم على الاعتراف بمبدأ الحرية لسود افريقيا ، ويتمادون فى هذا التعليل فيقولون إن الفائدة التى رجاها القرن السابع عشر والثامن عشر وحتى القرن التاسع عشر إنما كانت فى تحرير العقول والضمائر لا فى تحرير بعض السود الذين لا يمكن ان تتوثق بينهم وبين المتمدنين أى صلة نافعة،لانهم ما كانوا يملكون فى الميدان السياسى أى سلطان يطمع الناس فى التحالف معهم،ولا كان تحت تصرفهم فى الميدان الاقتصادى أى نفوذ مادى يحمل الغير على الاتجار معهم ، أما الاشخاص من ناحية أجسادهم فكانوا حتى القرن التاسع عشر سلعة تباع وتشترى ولقد اعترف القانون الدولى بأنها سلعة . .

على أن المهم هنا هو أن نعرف أن للانسان موضعا خاصا كما أن للدولة موقعا خاصا أيضا . فموضع الانسان هو الجماعة القومية أى الدولة ، وأما موضع الدولة ففى جماعة الدول أى الجماعة الدولية التى انسلكت الدولة عضوا فيها .

ولكننا إذا انتقلنا من الجماعة الاولى وهى الجماعة القومية الى الجماعة الثانية وهى الجماعة الدولية فاننا لا نجد وراء الدولة أو تحتها إلا الانسان ، فاذا لم يكن الانسان عاملا مباشرا فانه على الأقل عامل غير مباشر فى القانون الدولى .

ان الانسان الذى نجده فى القانون الدولى كما هو فى القانون الداخلى عند أساس الدولة هو فى الحق عند القمة دواما . فهو الآن بداية كل نظام قانوني ، لان القانون يسن للحياة ، والحياة كما يسويها النظام الذى يتوجه الى ارادات مدركة حرة أو

يأتي نتيجة ارادات حرة مدركة هي الغرض الجوهرى من الانسانية الصحيحة وغرض جميع الناس الجديرين بهذا الاسم .

فماذا كانت الحال فى نظر الشريعة الاسلامية ، وماذا كان منسوب رقى الانسان فى عالم القانون الدولى الاسلامى . وهل كان رقى هذا الشرع الذى وحد جميع القوانين الداخلية والخارجية للعالم وجعل منها عصبة أمم صحيحة عالمية بين المسلمين وبعضهم وبين هؤلاء والذميين والمعاهدين وأهل الامان رقيا متفوقا على الرقى العصرى الذى بلغه هذا القانون أم لا ؟

ان دراسة بسيطة لحقوق الفرد وواجباته فى عالم القانون الدولى الاسلامى وتكوين الدولة الاسلامية ومبادىء عصبة الامم الاسلامية وأثار المبادىء الاسلامية الدولية فى القانون الدولى الغربى توضح لنا مبلغ رقى الشرع الاسلامى ودرجة تفوق هذا الرقى على رقى القانون الدولى الغربى الحاضر .

حقوق الفرد

فى الشرع الاسلامى الدولى

لقد سما الشرع الاسلامى بالفرد وأطلق علاقته وحرره من قيود التبعية لدولة معينة وانما وثق علاقاته بالعالم الاسلامى جميعا ، فطالما كان مسلما ، كان ذا جنسية اسلامية تمتع بجميع الحقوق وأدى جميع الواجبات طبقا للشرع الاسلامى أى قانون البلاد التى ينزل فيها . فهو انسانى دولى قبل أن يكون قومى ، ودولى كعادته القديمة البدوية ، فما هى حقوقه ؟

حرية الاعتقاد

قال سبحانه وتعالى فى كتابه العزيز « لكم دينكم ولى دين » (الكافرون — اية ٦ جزء ٣٠ — ٢٥٤ الالوسى — ٢١٣ الطبرى) — « ولو شاء ربك لجعل الناس

أمة واحدة ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (هود — اية ١١٨ — جزء ١٢ - ١٤٦ الوسى — ٨٤ الطبرى) — « لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى » — (البقرة آية ٢٥٦ جزء ٢ - الالوس ١١ — الطبرى ٩) — « من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا) سورة النساء آية ٧٩ و ٨٠ جزء ٥ الالوسى ٢٨٢ والطبرى ١٣٨) . اما دعوة أهل الكتاب الى الاسلام فقد قامت على التفاهم ، وقد أشار اليها سبحانه وتعالى فى قوله : « قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا . ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون . » (آل عمران آية ٦٣ جزء ٣ — ١٧٠ الوسى و ٢١٣ طبرى)

لقد دعا الله سبحانه وتعالى اليهود والنصارى الى أن يوحدوه فأعرضوا بجانبهم ونأوا عن السبيل المستقيم وتنكبوا الكلمة التى استوى أمرها واتخذوا الاحبار والرهبان اربابا من دون الله كما كان شأنهم ، ولذلك لم يكن على الرسول (ﷺ) إلا أن يقول لهم ، اشهدوا بأنا مسلمون موحدون . ولا اكراه فى الدين .

فالاسلام أراد أن يقر كل فرد على دينه ولكن بشروط ، فان اعتنق الاسلام فالامر ظاهر ، فان لم يعتنق الاسلام فالموقف لا يخلو من أمرين . ولا بد فيهما مع طاعة قانون البلاد الاسلامية ، كما هو الشأن الآن من وجوب طاعة قانون البلاد التى ينزل فيها أى انسان على ما سبق بيانه وإليك الأمرين :

ا فاما أن يكون الفرد من أهل الكتاب

ب — واما أن يكون حربيا أو مشركا

ا — حقوق أهل الكتاب وواجباتهم

ان حالة أهل الكتاب أى حالة اليهود والنصارى لا تخرج عن واحدة من ثلاث :

(١) فاما أن يدخلوا فى عهد الذمة ويدفعوا الجزية ، واذن يكون لهم ما للمسلم

من حقوق وعليهم ما عليه من واجبات ويجب على الامام مقابل اداء هذه الواجبات ان يدافع عنه ، وكان على أفراد المسلمين أيضا أن يدافعوا عنه ولا يظلموه فتيلا .

(٢) وأما المعاهدون الذين يجمعهم بالاسلام عهد يقتضى ترك ما يضر المسلمين ويلزم المسلمين بعدم التعرض لهم بشر ، فانهم يقيمون فى البلاد الاسلامية ليتمتعوا بحقوقهم ويؤدوا واجباتهم ، واذا نقضوا العهد أبلغوا مأمنهم ، ثم قوتلوا بعدئذ لان نقض العهد خيانة وسبة للدولة واهانة لا تغسلها غير الحرب حتى فى قانون جروسيوس . ولكن الاسلام حرص على ان يمكن المعاهد من بلوغ مأمنه حتى يتأهب للقتال فلا يأخذه على غرة منه ، ومن هنا يتضح لك ما كان للانسان الفرد من تقدير ومقام واحترام فى نظر الاسلام ، بل يتضح لك انه فى نظر الشريعة دولة لا يجوز قتالها بعد نقض عهدها واعتبار هذا النقض اهانة ، إلى أن يتم استعدادها فى مأمنها . ومثل ذلك اليوم مثل من يأوى الى دولة ثم يصبح غير مرغوب فيه لتهديده أمنها مثلا حيث يتحتم ابعاده .

(٣) المؤمَّن هو من بين الاسلام وبينه أمان ، أو هو بعبارة أخرى من يدخل بلاد الاسلام بأمان من الامام ، أو بأمان من أحد أفراد المسلمين ، ولذلك كان من الواجب احترامه من الهيئة الاجتماعية الاسلامية ، وحقت المحافظة على حقوقه طوال أمد الامان ، فاذا انتهت هذه المدة وجب ابلاغه مأمنه ثم قوتل ، لانه أصبح حربيا . وأنت ترى هنا ان الامان أما من ناحية الامام ، أو من ناحية المسلم ، فالمسلم يحمى غير المسلم ويضطر الامام الى احترام هذه الحماية كما يضطر باقى المسلمون الى احترامها ، فالفرد هنا له ما للحكومة وما لصاحب السيادة من حق الحماية وحق الدفاع عن المال والنفس والحقوق والايواء طوال مدة اقامة الاجنبي الغير المسلم ، واذا انتهت مدة الاقامة كان للفرد المسلم الحامى أن يبلغ المحمى أو المؤمَّن مبلغه ولا يعتبره عدوه إلا بعد أن يبلغ هذا المأمن . ويضمن انه بلغه ، ومثل ذلك اليوم مثل من يحمل جواز سفر يخوله حق الاقامة مدة معينة فاذا انتهت ولم تجدد هذه المدة أخرج من البلاد واعتبر وجوده مخلا بأمنها . ولكن مع فارق هو أن مانح هذا الجواز هو الامام صاحب السيادة والولاية أو الفرد المسلم .

حق الاقامة واثره

ومن هنا يتضح لك وجود حق الاقامة فى الشرع الدولى الاسلامى، فمتى تم اقرار الامام اقامة أحد على وجه من الوجوه الثلاثة المتقدمة ، كان لهـذا المقيم أن يتمتع بمختلف الحقوق التى للمسلم ، فينتفع بما خلق الله فى أرضـه — (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) — ولـكن من الواجب أن يعلم ما اذا كان هـذا الانتفاع مطلقا أو مقيدا . وهل من الواجب تقرير هذا الانتفاع وحماية المنتفع بلا شرط ولا قيد ؟

لقد أحاط الشارع الاسلامى هـذه الحماية بقيود وشروط حتى لا تكون الفوضى المترتبة على اختلاف الاديان والمذاهب ووجهات النظر . كما أحاط الشارع العصرى هذه الحماية بالقيود التى رآها فى هذا العصر ، والقيود التى يعمل إلى الآن على سنها حتى لا يقلق الامن ولا يضطرب ، وتتجنب الدولة تعريض نفسها لحروب أو قلاقل داخلية قد تؤدى الى انهيار الدولة .

لقد اشترط الشارع الاسلامى فى سبيل توافر هذه الحماية ما يأتي

(ا) أن لا يتعرض المقيم فى بلد اسلامى الى المساس بالدين الاسلامى فلا يطعن عليه ، ولا يتعمد القيام علنا بما يتنافى وشعائره وتعاليمه

(ب) وان لا يضر بأهل الاسلام

ولـكن هـذا الدين القيم لم يقيد المقيم وحـده بل فرض القيود متبادلة فحتم على المسلمين :

(١) أن يكفوا عن الاضرار بالمقيم بتاتا

(٢) وأن يمتنعوا امتناعا مطلقا عن الاسـاءة الى شعائر المقيم ما دامت هـذه الشعائر فى حدود المعاهدات الاسلامية .

فاحترام قوانين البـلاد وعاداتها وتقاليدها هى الشرط الذي لا مناص منه لاقامة الاجنبي فى البلاد الاسلامية كما هو الشرط الذى لا مناص منه لاقامة الاجنبي فى أي دولة عصرية .

ب — المحاربون والمشركون

ومن أهل الكتاب محاربون ليسوا ذميين ولا معاهدين ولا أهل أمان . وهؤلاء المحاربون هم الذين لم يلتزموا عهود الاسلام باحدى الطرق الثلاث المتقدمة ، ولذلك فان جميع هؤلاء ليس لهم حق على المسلمين ولا فى ديار الاسلام . فهم فى نظر الاسلام مهدرون أموالهم وأنفسهم حق لهم ، أما قواعد الدين المسيحى التى طبقتها « البابوات » على قبائل أمريكا بعد اكتشافها ، واتبعوها تلقاء كل من كان غير مسيحى . فقد كان من شأنها ان جردت غير المسيحيين من أموالهم وأرواحهم واستباحت كل شىء ، يدلك على ذلك ما ستراه من فتاوى البابوات لملك اسبانيا تلقاء سكان أمريكا عند الكلام عن حق الحرب .

إن حكمة الشرع الاسلامى فى ذلك هى أن الحربى ومنه المشرك لا يصح التعاهد معه ولا عقد الذمة . لانه إذا ترك وشأنه فى البلاد الاسلامية ووجب على الامام المحافظة على حقوقه مع مخالفته المسلمين فى العقيدة فان اقراره فيها يؤدى إلى الشغب والاضطراب والفتنة وكل ما يتولد عن اختلاف العقيدة . فصيانة لمصلحة المجموع وإيثارا لها على مصلحة الفرد الذى لا عهد له ولا ذمة فى ديار الاسلام قد رأى الشرع اعتباره مهدر الدم والحقوق .

ويشير إلى ذلك قوله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ، ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين ، انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون » (الممتحنة آية ٨و٩ — الجزء ٢٨ — ٦٥ الالوسى — ٤٣ الطبرى)

تاريخ حرية العقيدة

لما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة صار الكفار معه ثلاثة أقسام : قسم صالحهم ووادعهم على أن لا يحاربوه ولا يظاهروا عليه ، ولا يوالوا عليه عدوه وهم على كفرهم آمنون على دمائهم وأموالهم ، وقسم حاربوه ونصبوا له العداوة ، وقسم تاركوه فلم

يصالحوه ولم يحاربوه ، بل انتظروا مايؤول اليه أمره وأمر أعدائه ، ومن هؤلاء من كان يحب ظهوره وانتصاره فى الباطن ، ومنهم من كان يحب ظهور عدوه عليه وانتصارهم ، ومنهم من دخل معه فى الظاهر وهو مع عدوه فى الباطن ليأمن الفريقين وهؤلاء هم المنافقون ، فعامل كل طائفة من هذه الطوائف بما أمره به ربه تبارك وتعالى فصالح يهود المدينة وكتب بينه وبينهم كتاب أمن ، وكانو ثلاث طوائف حول المدينة بنى قينقاع وبنى النضير وبنى قريظه ، فحاربته بنو قينقاع بعد بدر ، وشرقوا بواقعة بدر ، واظهروا البغى والحسد ، فصارت اليهم جنود الله يتقدمهم عبد الله ورسوله يوم السبت للنصف من شوال على رأس عشرين شهرا من مهاجره ، وكانوا حلفاء عبد الله ابن أبى بن سلول رئيس المنافقين وزعيمهم ، وكانوا أشجع يهود المدينة ، وكان حامل لواء المسلمين يومئذ حمزه بن عبد المطلب ، واستخلف على المدينة أبا البابية بن عبد المنذر وحاصرهم خمسة عشر ليلة إلى هلال ذى القعدة وهم أول من حارب من اليهود وتحصنوا فى حصونهم فحاصرهم أشد حصار وقذف الله فى قلوبهم الرعب الذى انهك قواهم المعنوية انها كما كان سبب خذلانهم ونزولهم على حكم النبى صلى الله عليه وسلم فى رقابهم وأموالهم ونسائهم وذريتهم ، فأمر بهم فكتفوا وكلم عبد الله بن أبى فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وألح عليه فوهبهم له وأمرهم أن يخرجوا من المدينة ولا يجاوروه فيها ، فخرجوا إلى أذرعات الشام ، فقل أن لبثوا فيها حتى هلك أكثرهم وكانوا صاغة وتجارا وكانوا نحوا لستمائة مقاتل ، وكانت دارهم فى طرف المدينة ، وقبض منهم أموالهم فاخذ منها رسول الله (صلعم) ثلاث قسى ودرعين وثلاثة أسياف وثلاثة رماح وخمس غنائمهم ، وكان الذى تولى جمع الغنائم محمد بن مسلمة .

ثم نقض العهد بنو النضير . وكان ذلك بعد بدر بستة أشهر ، وسبب ذلك أن النبي (صلعم) خرج اليهم فى نفر من أصحابه وطلب منهم فى دية الكلابيين الذين قتلهم عمرو بن أمية الضميرى فقالوا نفعل ياابا القاسم ، اجلس ههنا حتى نقضى حاجتك وخلا بعضهم الى بعض ، وسول لهم الشيطان ما كتب عليهم من شقاء ، اذ تآمروا بقتله (صلعم) وقالوا : « أيكم يأخذ هذه الرحا ويصعد فيلقيها على رأسه يخدشه بها »

فقال أشقاهم عمرو بن جحاش « أنا » فقال لهم سلام بن مشكم لا تفعلوا ، فوالله ليخبرن بما هممتم به ، وانه لنقض العهد الذى بيننا وبينه ، وجاء الوحى فورا إلى النبي (صلعم) بما هموا به ، فنهض مسرعا وتوجه إلى المدينة ولحقه أصحابه فقالوا أنهضت ولم نشعر بك ، فاخبرهم بما همت يهود به ، وبعث اليهم رسول الله (صلعم) ان اخرجوا من المدينة ولا تساكنونى بها وقد أجلتكم عشراً ، فمن وجدت بعد ذلك بها ضربت عنقه ، فاقاموا أياما يتجهزون ، وارسل اليهم المنافق عبدالله بن أبى ألا تخرجوا من دياركم فان معى الفين يدخلون معكم حصنكم فيموتون دونكم ، وتنصركم قريظة وحلفاؤكم من غطفان ، وطمع رئيسهم حيي بن أخطب فيما قال له ، وبعث إلى رسول الله (صلعم) يقول : « إنا لا نخرج من ديارنا فاصنع ما بدالك » . فكبر رسول الله (صلعم) وأصحابه ونهضوا اليه وعلى بن ابى طالب يحمل اللواء ، فلما انتهى اليهم أقاموا على حصونهم يرمون بالنبل والحجارة واعتزلتهم قريظة ، وخانهم ابن أبى وحلفاؤهم من غطفان ولهذا شبه سبحانه وتعالى قصتهم بقصة الشيطان وجعل مثلهم كمثله ، إذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال إنى برىء منك ، وسورة الحشر هى سورة بنى النضير ، وفيها مبدأ قصتهم ونهايتها ، فحاصرهم النبي ﷺ وقطع نخلهم وحرق فارسلوا اليه يقولون « نحن نخرج عن المدينة » فانزلهم على أن يخرجوا عنها بنفوسهم وذراريهم ، وان لهم ما حملت الابل إلا السلاح ، وقبض النبي الاموال والحلقة (وهى السلاح) . وكانت بنو النضير خالصة لرسوله الله (صلعم) . لنوائبه ومصالح المسلمين ، ولم يخمسها لان الله أفاءها عليه ، ولم يجف المسلمون عليها بخيل ولا ركاب ، وخمس قريظة .

قال مالك رضى الله عنه : خمس رسول الله (صلعم) قريظة ولم يخمس بنى النضير لان المسلمين لم يوجفوا بخيلهم ولا ركابهم على بنى النضير كما أوجفوا على قريظة وأجلاهم إلى خيبر وفيهم حيي بن أخطب كبيرهم ، وقبض السلاح ، واستولى على أرضهم وديارهم وأموالهم فوجد من السلاح خمسين درعا وخمسين بيضة ، وثلثمائة وأربعين سيفا . وقال : هؤلاء فى قومهم بمنزلة بنى المغيرة فى قريش وكانت قصتهم فى ربيع أول سنة أربع من الهجرة .

وأما قريظة فكانت أشد اليهود عداوة لرسول الله ، واغلظهم كفرا ، ولذلك جرى عليهم مالم يجر على اخوانهم ، وكان سبب غزوهم أن رسول الله لما خرج إلى غزوة الخندق ، والقوم معه صلح ، جاء حيي بن أخطب إلى بني قريظة في ديارهم فقال « قد جئتكم بعز الدهر . جئتكم بقريش على سادتها وغطفان على قادتها ، وأنتم أهل الشوكة والسلاح ، فهلم حتى نناجز محمداً و نفرغ منه» . فقال له رئيسهم : «بل جئتني والله بذل الدهر ، جئتني بسحاب قد أراق ماءه ، فهو يرعد ويبرق» . فلم يزل يخادعه ويعده ويمنيه حتى أجابه بشرط أن يدخل معه في حصنه يصيبه ما أصابهم ، ففعل و نقضوا عهد الرسول واظهروا سبه ، فبلغ الرسول الخبر فارسل يستعلم الامر فوجدهم قد نقضوا العهد فكبر وقال : « أبشروا يامعاشر المسلمين » فلما انصرف رسول الله إلى المدينة عاد في موكب من المهاجرين والانصار ، وقال لاصحابه يومئذ: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة » فبادروا الى امتثال أمره و نهضوا من فورهم فادركتهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصليها إلا في بني قريظة كما أمرنا ، فصلوها بعد عشاء الآخرة وقال بعضهم « لم يرد منا ذلك ، وانما أراد سرعة الخروج » . فصلوها في الطريق ، فلم يعنف واحدة من الطائفتين ، واختلف الفقهاء أيهما كان اصوب فقال طائفة الذين أخروها هم المصيبون ولو كنا معهم لأخرناها كما أخروها ، ولما صليناها إلا في بني قريظة امتثالا لامره ، وتركا للتأويل المخالف للظاهر . وقالت طائفة أخرى بل الذين صلوها في الطريق في وقتها حازوا قصب السبق ، وكانوا أسعد بالفضيلتين ، فانهم بادروا إلى امتثال أمره في الخروج وبادروا إلى مرضاته في الصلاة في وقتها ثم بادروا إلى اللحاق بالقوم فحازوا فضيلة الجهاد ، وفضيلة الصلاة في وقتها ، وفهموا مايراد منهم ، وكانوا أفقه من الآخرين .

وعقد رسول الله الراية لعلي بن أبي طالب واستخلف على المدينة بن أم كلثوم ، ونازل حصون بني قريظة وحصرهم خمسا وعشرين ليلة ولما اشتد عليهم الحصار عرض عليهم رئيسهم كعب بن أسد ثلاث خصال : أما أن يسلموا ويدخلوا مع محمد في دينه وأما أن يقتلوا ذراريهم ويخرجوا اليهم بالسيوف مصلتة يناجزون حتى يظفروا بهم أو يقتلوا عن آخرهم ، وأما أن يهجموا على رسول الله وأصحابه ويكبسوهم يوم السبت ،

لانهم قد أمنوا أن يقاتلوهم فيه . . فأبوا عليه أن يجيبوه إلى واحدة منهن ، فبعثوا اليه أن أرسل الينا أبا لبابة بن عبد المنذر نستشيره ، فلما رأوه قاموا فى وجهه يبكون قالوا ياأبا لبابة كيف ترى لنا أن ننزل على حكم محمد ، فقال نعم — وأشار بيده إلى حلقه يقول : انه الذبح . ثم علم من فوره أنه قد خان الله ورسوله فمضى على وجهه ولم يرجع إلى رسول الله حتى أتى المسجد ، مسجد المدينة ، فربط نفسه بسارية المسجد وحلف أن لا يحله إلا رسول الله بيده ، ثم انهم نزلوا على حكم الرسول . فقامت اليه (الأوس) فقالوا يارسول الله قد فعلت فى بنى قينقاع ما قد علمت وهم حلفاء اخواننا الخزرج ، وهؤلاء موالينا ، فأحسن فيهم ، . فقال ألا ترضون أن يحكم فيهم رجل منكم ؟ قالوا بلى . قال فذاك إلى سعد بن معاذ . قالوا قد رضينا . فأرسل إلى سعد بن معاذ وكان فى المدينة لم يخرج لجرح كان به ولكنه ركب حمارا وجاء إلى رسول الله ، فجعلوا يقولون له : ياسعد أجمل مواليك ، فأحسن فيهم فان رسول الله قد حكمك فيهم لتحسن فيهم ، وهو ساكت لا يرجع اليهم شيئا ، فلما أكثروا عليه قال : « لقد آن لسعد أن لا تأخذه فى الله لومة لائم » فلما سمعوا ذلك منه رجع بعضهم إلى المدينة فنعى إليهم القوم ، فلما انتهى إلى النبي قال للصحابة قوموا إلى سيدكم ، فلما أنزلوه قالوا ياسعد إن هؤلاء القوم قد نزلوا على حكمك . قال حكمى نافذ عليهم ، قالوا نعم ، قال وعلى من ههنا . وأعرض بوجهه وأشار إلى النبى اجلالا له وتعظيما ، قال نعم وعلى ، قال فانى أحكم فيهم أن يقتل الرجال وتسبي الذرية وتقسم الاموال ، فقال رسول الله لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سموات ، وأسلم منهم تلك الليلة نفر قبل النزول، وهرب عمرو بن سعد فانطلق فلم يعلم أين ذهب ، وكان قد أبى الدخول معهم فى نقض العهد فلما حكم فيهم بذلك أمر رسول الله بقتل كل من جرت عليه الموسى فيهم ومن لم ينبت ألحق بالذرية ، فحفر لهم خنادق فى سوق المدينة وضرب أعناقهم وكانوا ما بين الستمائة إلى السبعمائة جزاء خيانة العهد والتآمر والتبييت، والاهانة التى لحقت الدولة ولكنه لم يأمر بقتل النساء، الا واحدة كانت قد طرحت على رأس سويد بن الصامت رحى فقتلته ، وجعل يذهب بهم إلى الخنادق أرسالا أرسالا ، فقالوا لرئيسهم كعب بن أسد: ياكعب ماتراه يصنع بنا ، فقال أفى كل موطن لا تعقلون؟

أما ترون الداعى لا ينزع ، والذاهب منكم لا يرجع ؟ هو والله القتل . قال مالك فى رواية ابن القاسم قال عبد الله ابن أبى لسعد بن معاذ فى أمرهم: إنهم أحد جناحى وهم ثلثمائة دارع وستمائة حاسر، فقال قد آن لسعد أن لا تأخذه فى الله لومة لائم ، ولما جئ بيحيى بن أخطب إلى ما بين يديه ووقع بصره عليه قال: أما والله مالمت نفسى فى معاداتك ، ولكن من يغالب الله يغلب . ثم قال : « ياأيها الناس لا بأس قدر الله وملحمة كتبت على بنى إسرائيل ثم حبس، فضرب عنقه واستوهب ثابت بن قيس الزبير بن باطا وأهله وماله فوهبهم له فقال له ثابت بن قيس قد وهبك رسول الله إلى ووهب لى مالك وأهلك فهم لك، فقال سألتك بيدى عندك ياثابت إلا ألحقتنى بالأحبة .فضرب عنقه وألحقه بالأحبة من اليهود ، فهذا كله فى يهود المدينة . وكانت غزوة كل طائفة منهم عقب كل غزوة من الغزوات الكبار ، فغزوة بنى قينقاع عقب بدر ، وغزوة بنى النضير عقب غزوة أحد ، وغزوة بنى قريظة عقب الخندق ، وأما يهود خيبر فسيأتى ذكر قصتهم فيما بعد .

نقض العهد وأثره

وكان هديه صلى الله عليه وسلم أنه اذا صالح قوماً فنقض بعضهم عهده وصلحه وأقرهم الباقون ورضوا به غزا الجميع وجعلهم كلهم ناقضين كما فعل بقريظة والنضير وبنى قينقاع وكما فعل فى أهل مكة فهذه سنته فى أهل العهد ، وعلى هذا ينبغى أن يجرى أهل الذمة كما صرح الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم وخالفهم أصحاب الشافعى فخصوا نقض العهد بمن نقضه خاصة دون من رضى به وأقر عليه . وفرقوا بينهما بأن عقد الذمة أقوى وآكد .ولهذا كان موضوعا على التأبيد بخلاف عقد الهدنة والصلح والاولون يقولون لا فرق بينهما ، وعقد الذمة لم يوضع للتأبيد ، بل شرط استمرار المتعاقدين على التزام مافيه ، فهو كعقد الصلح الذى وضع للهدنة بشرط التزامهم أحكام ماوقع عليه العقد ، ولقد قالوا إن النبي لم يوقت عقد الصلح والهدنة بينه وبين اليهود لما قدم المدينة ، بل أطلقه ما داموا كافين غير محاربين له ، فكانت تلك

ذمتهم ،غير أن الجزية لم يكن نزل فرضها بعد ، فلما نزل فرضها ازداد ذلك الشروط المشترطة فى العقد ، ولم يغير حكمه ، وصار مقتضاها التأبيد . فاذا نقض بعضهم العهد واقرهم الباقون ورضوا بذلك ولم يعلموا به المسلمين صاروا فى ذلك كمنقض أهل الصلح ، وأهل العهد والصلح سواء فى هذا المعنى ولا فرق بينهما فيه ، وان افترقا من وجه آخر ،يوضح هذا أن المقر والراضى والساكت ان كان باقيا على عهده وصلحه لم يجز قتاله ولا قتله فى الموضعين ، وان كان بذلك خارجا عن عهده وصلحه راجعا الى حالته الاولى قبل العهد والصلح لم يفترق الحال بين عقد الهدنة وعقد الذمة فى ذلك فكيف يكون عائداً الى حاله فى موضع دون موضع . هـذا أمر غير معقول توضيحه ان تجدد أخذ الجزية منه لا يوجب له أن يكون موفيا بعهده معرضاه وموالاته ومواطأته لمن نقض ، وعدم الجزية يوجب له أن يكون ناقضا غادراً غير موف بعهـده هذا بين الامتناع فالأقوال ثلاثة :

(١) النقض فى الصورتين وهو الذى دلت عليه سنة رسول الله فى الكفار

(٢) وعدم النقض فى الصورتين وهو أبعد الاقوال عن السنة

(٣) والتفريق بين الصورتين .

والأول أصوبها ولقد أفتى بهذا لما أحرقت النصارى أموال المسلمين بالشام ودورهم ، وراموا احراق جامعهم الاعظم حتى أحرقوا منـارته وكاد أن يحترق كله وعلم بذلك من علم من النصـارى وواطئوا عليه وأقروه ورضوا به ولم يخبروا به ولى الأمر .

لقد استفتى ولى الامر من حضره من الفقهاء فـكانت الفتوى بانتقـاض عهد من فعل ذلك وأعان بوجه من الوجوه أو رضي به وأقر عليه ، وان حده القتل حتما لا تخيير للامام فيه ، بل صـار القتل له حداً ، والاسلام لا يسقط القتل اذا كان حداً ممن هو تحت الذمة ملتزماً لاحكام الله ، بخلاف الحربى اذا أسلم فان الاسلام يعصم دمه وماله ، ولا يقتل بما فعله قبل الاسلام فهذا له حكم ، والذمى الناقض العهد اذا أسلم له حكم آخر .

هـذا رأى الامام احمد ونص عليه شيخ الاسـلام ابن تيمية وافتى به في غير موضعولا سيافى حريق الشام .(راجع زاد المعاد لابن القيم ص ٩٩ الى ١٠٥ جزء ٢)

من حارب من دخل فى عقد النبى

كمن حارب النبي

واذا صالح النبي قوما وعاهدهم وانضاف اليهم عدو له سواهم فدخلوا معهم فى عقدهم ، وانضاف اليه قوم آخرون فدخلوا معه فى عقده صـار حكم من حارب من دخل معه فى عقده من الـكفار حكم من حاربه ، وبهذا السبب غزا أهل مكة ، فانه لما صالحهم على وضع الحرب بينهموبينه عشر سنين تواثبتبنو بكر بن وائل فدخلت فى عهد قريش وعقدها ، وتواثبت خزاعته فدخلت فى عهد النبي وعقده ، ثم عدت بنو بكر على خزاعة فبيتتهم وقتلت منهم ، واعانتهم قريش فى الباطن بالسلاح فعد رسول اللهقريشاً ناقضين للعهد بذلك ، واستجاز غزو بنى بكر بن وائل لتعديهم على حلفائهم ، وبهذا افتى ابن تيمية بغزو نصارى المشرق لما اعانوا عدو المسـلمين على قتالهم فامدوهم بالمال والسلاح وان كانوا لم يغزوا بلاد المسلمين ولم يحاربوهم . لكنهم خرجوا من حيدتهم فـكانوا بذلك ناقضين للعهد كما نقضت قريش عهـد النبي باعانتهم بنى بكر بن وائل على حرب حلفائه ، فـكيف اذا أعان أهل الذمةالمشركين على حرب المسلمين . (راجع زاد المعاد لابن القيم من ص١٠٥ الى ١٠٨)

ومتى علمنا ذلك وجب أن تنتقل الى حق الهجرة وتنظيمه

حق الهجرة وتنظيمه

لقد شرع النبي صلى الله عليه وسـلم حق الهجرة اتقـاء للظلم والعبث بالانفس والاموال وكف الاذى .

فلما كثر المسلمون وخاف منهم الـكفار اشتد اذاهم له صلى اللهعليه وسلم وفتنتهم أياهم ، فاذن لهم الرسول فى الهجرة الىالحبشة وقال لهم « ان بها ملـكا لا يظلم الناس

عنـده » . فهاجر من المسلمين اثنى عشر رجلا وأربع نسوة ، منهم عثمان بن عفان وهو أول من خرج ومعه زوجته رقية بنت رسول الله ، فاقاموا فى الحبشة فى أحسن جوار ، ولما بلغهم كذبا أن قريشا أسلمت رجعوا إلى مكة ، فلما بلغهم أن الامر أشد مما كان رجع منهم من رجع ، ودخل جماعة فلقوا من قريش أذى شديدا وكان ممن دخل عبد الله بن مسعود .

ولقـد أذن الرسول لهم فى الهجرة ثانية إلى الحبشة فهـاجر من الرجال ثلاثة وثمانون رجلا ، ومن النسـاء ثمانى عشرة امرأة فأقاموا عند النجاشي على أحسن حال.

ولما بلغ قريشا ماحصل أرسلوا عمرو بن العاصى وعبد الله بن الزبير المخزومى فى جماعة ليكيدوا لهم عند النجاشى فرد الله كيدهم فى نحورهم ، فاشتد أذاهم لرسول الله (صلعم) فحصروه وأهل بيته فى الشعب «شعب أبى طالب» ثلاث سنين وقيل سنتين (راجع زاد المعـاد ص ٣٣ و ٣٤ جزء أول لابن تيمية ، وص ١٩٧ جزء أول من السيرة لابن هشام ، وحياة محمد للدكتور هيكل بك ص ١٥١ وما بعدها .)

سافر هذان السفيران إلى الحبشة ومعهما الهدايا النفيسة ليقنعوا النجاشى بان يرد المسلمين اليهم ، وقـد دفعـوا إلى النجاشى وإلى بطـارقتـه بالهـدايا كى يردوا المهاجرين من أهل مكة إليها حتى ينتقموا لانفسهم ويستريحوا . ثم قالا للملك ملوك الحبشة : « أيها الملك انه قد ضوى (أتى) ألى بلدك منا غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم ولم يدخلوا فى دينك . وجاءوا بدين ابتدعوه ، لا نعرفه نحن ولا أنت وقد بعثنا اليك فيهم أشراف قومهم من ابائهم وأعمامهم وعشائرهم لتردهم اليهم، فهم أعلى بهم عينا وأعلموا بما عابوا عليهم وعاتبوهم فيه » فامر النجـاشى بأن يحضر اليه المهاجرون إلى بلاده رغم الحاح بطـارقة الحبشـة الذين أتحفهم السفـيران بالهـدايا واتفقوا معهما على ابعادهم دون سماع أقوالهم .

حضر المسلمون إلى النجـاشى وسألهم : ماهذا الدين الذى فارقتم فيه قومكم ، ولم تدخلوا به فى دينى ولا فى دين أحد من هذه الملل ؟

فتولى جعفر ابن أبى طالب الرد فقال :

« أيها الملك ! كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الاصنام ونأكل الميتة ونأتى الفواحش

ونقطع الارحام ونسيء الجوار ، ويأكل القوى منا الضعيف ، فكنا على ذلك حتى بعث الله الينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه ،فدعانا الى الله لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والاوثان ، وأمرنا بصدق الحديث واداء الامانة وصلة الرحمة وحسن الجواب والكف عن المحارم والدماء ، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات ، وأمرنا أن نعبد الله ولا نشرك به شيئا ، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام ـ وأحصى عليه أمور الاسلام ـ فصدقناه وآمنا بهوأتبعناه على ما جاء بهمن الله فعبدنا الله وحده لانشرك به شيئا . وحرمنا ما حرم علينا ، وأحللنا ما أحل لنا ، فعدا علينا قومنا فعذبونا وفتنونا عن ديننا ليردونا الى عبادة الاوثان من عبادة الله ، وان نستحل ما كنا نستحل من الخبائث ، فلما نهرونا وظلمونا وضيقوا علينا وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا الى بلادك واخترناك على من سواك ، ورغبنا فى جوارك ورجونا ألا نظلم عندك .»

فقال النجاشى لجعفر بن أبي الخطاب : هل معك مما جاء به عن الله من شيء تقرؤه على

رد جعفر بالايجاب وتلا عليه سورة مريم من أولها الى قوله تعالى : « والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم ابعث حيا » (سورة مريم الآية ٣٣)

ولما سمع البطارقة هذا القول الكريم دهشوا وقالوا : هذه كلمات تصدر من النبع الذى صدرت منه كلمات سيدنا يسوع المسيح ، وقال النجاشى : ان هذا والذى جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة ، انطلقا ، والله لا أسلمهم اليكما ، فلما كان الغد عاد ابن العاصى الى النجاشى فقال له : إن المسلمين ليقولون فى عيسى بن مريم قولا عظيما ، فأرسل اليهم فسلهم عما يقولون فيه ، فلما دخلوا عليه قال جعفر بن أبى طالب نقول فيه الذى جاء به نبيا ، يقول هو عبد الله ورسوله وروحه وكلمته القاها الى مريم العذراء البتول ، فأخذ النجاشى عودا وخط به على الارض وقال وقد بلغت منه المسرة اكبر مبلغ : ليس بين دينكم وديننا اكثر من هذا الخط . وكذلك تبين للنجاشى بعد سماع الفريقين أن هؤلاء المسلمين يعترفون بعيسى ، ويقرون النصرانية

ويعبدون الله . ووجد المسلمون فى جوار النجاشى أمنا ودعة حتى رجعوا الى مكة للمرة الاولى ومحمد ما يزال بها حين بلغهم أن خصومة قريش هدأت فلما رأوا أهل مكة لا يزالون ينزلون الاذي به وبأعوانه عادوا الى الحبشة على ما تقدم.

وتستطيع أن ترى فى هؤلاء المهاجرين بعثة سياسية ورسلا موفدين الى الحبشة أو سفارة بالمعنى الصحيح .

كما تستطيع أن ترى فى سفيرى أهل مكة إلى النجاشى ، سفارة اعترف بها النجاشى واعترف بطلبها استبعاد المهاجرين من بلاده على اعتبارهم قد ارتكبوا ما يبيح الشرع تسليمهم بسببه إلى أصحاب السيادة عليهم ، ولكن النجاشى حقق هذا الطلب بواسطة لجنة قضائية منه ومن بطارقته وتحرى الحقيقة فوجد أن المهاجرين لم يرتكبوا عملا جنائياً يستوجب التسليم والابعاد ، Extradition وانما لهم رأى وعقيدة يجب احترامها فأبى على رسولى مكة اجابة طلب الاستبعاد وبذلك سلم بنظرية الاستبعاد وتسليم المجرمين وسلم بنظرية حق الاقامة ولكنه قضى بالعدل والقسطاس المستقيم

الهجرة الى المدينة

ثم أذن رسول الله (صلعم) لاصحابه فى الهجرة من مكة الى المدينة فخرجوا أرسالا متسللين فقدموا على الانصار فى دورهم فآووهم ونصروهم.

وانتشر الاسلام فى المدينة ثم أذن الله لرسوله فى الهجرة فخرج من مكة يوم الاثنين فى شهر ربيع الاول وقيل فى صفر وكان عمره وقتئذ ثلاث وخمسين سنة ، ولا داعى للاطالة فى شرح الهجرة فى الاسلام لاننا سنعود اليها عند الكلام عن تنظيم الهجرة فى عصبة الامم لاداء واجب المقارنة ، ونكتفى هنا بتقرير المبدأ .

حرية الاقامة والحصانة الشخصية

حق حرية الاقامة فى أية جهة من بلاد الاسلام مكفول بالآية الكريمة :
« وامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور »

أما الحصانة الشخصية فأنت تتبينها من عناية المشرع الاسلامى بالذميين (المحميين) والمعاهدين وأهل الأمان ، والقانون الدولى الوضعى أى المعاهدات التى ستراها فيما بعد ، وحالة من ينقض عهده حتى يبلغ مأمنه . بل إنك لتجد هذه الحصانة فى قوله ﷺ : «وأن من خرج امن ،ومن قعد امن بالمدينة إلا من ظلم وأثم » وأنت تستخلص من هذا القول فوق حق الاقامة والحصانة حق حرية الذهاب والمجىء بشروطه المعقولة المنطقية

فالحرص على إبلاغ ناقض العهد مأمنه فيه أفصح بيان وأبلغ تعبير للحصانة الشخصية وتقديس الحياة الانسانية وابتعاد الدين الاسلامى كل البعد عن الاستهتار بالدم، وتنكب سبيل الغدر والخيانة، وأمن الخارج والقاعد إلا من ظلم وأثم فيه أفصح برهان على تقدير هذه الحصانة تقديراً مشروطاً لم يصل اليه الشرع الحديث إلا بعد مشقة بل إن الشرع الحديث لم يصل بعد إلى العدالة المنزهة عن الغاية، ولذلك فان الحصانة الشخصية لاتزال مزعزعة حتى فى انجلترا التى وضعت هذا المبدأ فى نهاية القرن السابع عشر .

حق الملكية

ولسنا فى حاجة هنا إلى الكلام عن حق الملكية واحترامها فان باب المعاملات قد كفل هذا الحق إلى أبعد حد ممكن تصوره كما كفلتها المعاهدات الاسلامية .

* * *

والآن يجدر بنا أن ننتقل إلى الفصل الثانى من الباب الثانى لنعلم تفاصيل حقوق الاقليات والجنسية والتجارة الدولية وحق الاجنبي ، وقصارى القول لنعلم باقى حقوق الانسان فى ميدان القانون الدولى فى الاسلام .

الفصل الثانى

حقوق الأقليات والجنسية والتجارة

يقضى الواجب بعد الذى أبناه من حقوق الانسان فى ميدان القانون الدولى أن نتكلم عن أهم الحقوق الاخرى التى جاء بها الشرع الاسلامى وأصبحت عماد القانون الدولى فى أيامنا الحاضرة .

حقوق الاقليات

لقد عنى الاسلام أول ماعنى بحقوق الاقليات الجنسية والدينية واللغوية ، ونحن نورد هنا نماذج من بعض المعاهدات حتى تستخلص منها المبادىء التى يتضح منها فى جلاء تام ان حقوق الاقليات قد صانها الاسلام بقانونه الدولى الوضعى قبل أن تفكر فيها دول الغرب العصريين فى القرن التاسع عشر وتعامل على مقتضاها أقليات الدول الاوروبية عموماً ، ونتبين الفارق بين من يعمل لصيانة مصلحته وصيانة مصلحة الغير ، بين الأنانية والمصلحة العامة ، وندرك أن الاسلام كان ولا يزال حقاً دين الرحمة بالضعفاء ، ووضع القيود التى تفل من سلطان الأقوياء .

معاهدة الحديبية

« أخبر النبى صلى الله عليه وسلم المسلمين أنه يريد العمرة فاستنفر الأعراب الذين يقيمون حول المدينة ليكونوا معه خوفا من أن تردهم قريش عن عمرتهم ، ولكن هؤلاء الأعراب أبطئوا عليه ، لأنهم ظنوا أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبدا ، أى توهموا أنهم يهلكون ولا يرجع منهم أحد . ثم تخلصوا بأن قالوا شغلتنا أموالنا

وأهلونا فاستغفر لنا . فخرج الرسول ﷺ ومعهمن المهاجرين والانصار وكانوا ألفا وخمسمائةوأخرج معه الهدي ليعلم الناس أنه لم يذهب إلى مكة محاربا . ثم سار الجيش حتى وصل ألى الحديبية « اسم بئر قرب مكة وسميت الأرض التى حولها باسمها » وهناك جاء « بديل » ابن ورقاء رسولا من قريش يسأل عن سبب مجيء المسلمين فأخبره النبي ﷺ بمقصده ، فرجع بديل إلى قريش وأخبرهم بذلك فلم يثقوا بهفأرسلوا « حليس » بن علقمة سيد الأحباش فرجع وأخبرهم بماأخبرهم به« بديل »فلم يصدقوه أيضا فأرسلوا «عروة » بن مسعود الثقفي فتوجه إلى الرسول ﷺ وقال : يامحمد قد جمعت أوباش الناس ثم جئت إلى أهلكوعشيرتكلتقتلهمبهم ! إنهاقريشقدخرجت تعاهد الله ألا تدخلها عليهم عنوة أبدا . وكان عروة يتكلم وهو يمس لحية رسول الله ﷺ فكان المغيرة بن شعبة يقرع يده عند ذلك . فلما أخبره النبي ﷺ بما يقصد رجع إلى قريش وقال لهم : اقبلوا ماعرض عليكم فانى لكم ناصح . فقالت قريش: لاتتكلم بهذا ولكن نرده عامنا ويرجعإلىقابل وأرسل الرسول ﷺ عثمان بنعفان إليهم فحبسوه عندهم فشاعفى المسلمين أن عثمان قتل ، فقال النبي ﷺ : لا نبرح حتى نناجزهم الحرب . ودعا الناس للبيعة على القتال فبايعوه تحت شجرة هناك على الموت فشاع أمر هذه البيعة فى قريش فداخلهم منها رعب عظيم ، فأرسلوا عثمان ومن معه إلى المسلمين ، ثم أرسلتقريش سهيل بن عمرو للمفاوضة فى الصلحوعرض شروطه على المسلمين وهى :

١ — منع الحرب بين المسلمين وقريش عشر سنين .

٢ — من جاء مسلما إلى المسلمين من قريش يرده المسلمون إليها ، ومن جاء قريشا من المسلمين لايردونه .

٣ - أن يرجع النبي من حيث أتى ولا يعتمر هذا العام ، ثم يأتى العا القابل فيدخل مكة بأصحابه بعد أن تخرج منها قريش فيقيم بها ثلاثة أيام .

٤ — من أراد أن يدخل فى عهد محمد من غير قريش دخل فيه ومن أراد أن يدخل فى عهد قريش دخل فيه .

موقف الرسول والمسلمين

ازاء هذه الشروط

«أما الرسول ﷺ فقبلها بدون تغيير ولا تعديل لان الله وعده الفتح المبين بعدها، وأما المسلمون فأصابهم منها كرب عظيم، وقالوا سبحان الله! كيف نرد إليهم من جاءنا مسلما ولا يردون من جاءهم مرتدا؟ فقال لهم ﷺ: من ذهب منا إليهم فأبعده الله، ومن جاءنا منهم فرددناه إليهم فسيجعل الله له فرجا ومخرجا.

أما الشرط الثالث وهو منع المسلمين من العمرة هذا العام فكان أشد تأثيرا فى قلوبهم لأن الرسول ﷺ أخبرهم قبل قيامهم من المدينة أنه رأى فى منامه أنهم دخلوا البيت آمنين محلقين رؤسهم ومقصرين لا يخافون. وقد سأل عمر أبا بكر فى ذلك فقال رضى الله عنه لعمر: وهل ذكر النبي ﷺ أنه فى هذا العام؟

كتابة شروط الصلح

«كان الكاتب على بن أبى طالب فأملاه النبي صلى الله عليه وسلم: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال سهيل: اكتب باسمك اللهم، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتب ما أراد. ثم قال الرسول صلى الله عليه وسلم لعلى أكتب: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله، فقال سهيل: لو نعلم أنك رسول الله ما خالفناك، اكتب محمد بن عبد الله فأمر الرسول عليا بمحو ذلك وكتابة محمد بن عبد الله فامتنع، فمحاها النبي ﷺ بيده. ثم أتم الشروط المطلوبة وكتبت نسختان أعطيت إحداهما لقريش والأخرى للمسلمين.»

يدلك قبول النبي صلى الله عليه وسلم شروط هذه المعاهدة وارتضاء طريقة كتابتها على أنه ما كان يبغى غير السلام والصلح اذا ما اعتذر عدوه عن جريمته. كما يدلك على التسامح المطلق مادام الغرض الشريف يتحقق ولو بمضى الزمن وهذا ضرب من السياسة البعيدة الغور

﴿ محافظة المسلمين على شروط المعاهدة ﴾

«بعد إبرام المعاهدة جاء إلى المسلمين أبو جندل بن سهيل يحجل فى قيوده من مكة ، فأرجعه النبي ﷺ وقال له : اصبر واحتسب فان الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا ، فإنا قد عقدنا بين القوم صلحا وأعطيناهم وأعطونا على ذلك عهداً فلا نغدر بهم . ثم أمر النبي ﷺ المسلمين أن يحلقوا رءوسهم وينحروا الهدى ليتحللوا من عمرتهم فلم يبادروا بالامتثال، فدخل عليه الصلاة والسلام على أم سلمة زوجته وكانت معه وقال لها : هلك المسلمون ! أمرتهم فلم يمتثلوا ! فقالت اعذرهم يارسول الله ، فقد حملت نفسك أمراً عظيما فى الصلح ورجع المسلمون من غير عمرة فهم لذلك مكروبون . ولكن اخرج وافعل ماتريد ، فإذا رأوك تابعوك . فتقدم عليه السلام إلى هديه فنحره ودعا بالحلاق فحلق رأسه ، فلما رأوه المسلمون أقبلوا على الهدى فنحروه وحلقوا . ثم رجع المسلمون إلى المدينة وقد أمن كل فريق الآخر » .

﴿ تعديل شروط المعاهدة ﴾

تمكن أبو بصير عتبة بن أسيد الثقفى من الفرار إلى رسول الله فأرسلت قريش فى أثره رجلين يطلبان تسليمه ، فأمره النبى بالرجوع معهما ، فقال يارسول الله أتردنى إلى الكفار يفتنونى فى دينى بعد أن خلصنى الله منهم ؟ فقال : إن الله جاعل لك ولإخوانك فرجا . فلم يجد بدا من اتباعه ، فرجع مع صاحبيه ، ولما قارب ذا الحليفة عدا على أحدهما فقتله وهرب من الآخر ، فرجع هو إلى المدينة ثانيا، وقال يارسول الله وفت ذمتك ، أما أنا فنجوت، فقال له: اذهب حيث شئت ولا تقم فى المدينة، فذهب إلى محل على طريق الشام تمر به تجارة قريش فأقام به واجتمع معه جمع ممن كانوا مسلمين بمكة ونجوا ، وسار اليه أبو جندل بن سهيل، واجتمع اليهم جمع من الاعراب وقطعوا الطريق على تجارة قريش حتى قطعوا عن مكة الامداد، وشعرت قريش بما حل بتجارتها من التعطيل والكساد بسبب تعرض أبى بصير وحزبه لمصادرتها وقطع

الطريق عليها ، ففزعت إلى النبي ﷺ مستصرخة راجية أن يكف عنها ما انتابها من أبي بصير ، وانتدبت أبا سفيان بن حرب ليقوم بطلب تعديل الشروط والتنازل عن الحق الذي حفظه قريش لنفسها وهو حق استرداد من يفر منها إلى حمى المسلمين ، فسافر أبو سفيان إلى المدينة وقابل الرسول صلى الله عليه وسلم وطلب منه إسقاط هذا الشرط من شروط الصلح . فقبل النبي صلى الله عليه وسلم منه وكتب إلى أبي جندل وأبي بصير كتابا أمرهما فيه بأن يقدما عليه وأن يلحقا من معهم من المسلمين ببلادهم وأهليهم وألا يتعرضوا لعير قريش ورجالها . فاطمأنت بال قريش على متاجرها وهدأ روعها مما كانت تخاف وتحذروا زاح الله الغمة عن المسلمين وعلموا أن رأى رسول الله أحسن من رأيهم . «وبهذه الطريقة تمكن النبي (صلعم) من تعديل المعاهدة بالطرق الودية والمناورات الدبلوماسية دون عداء أو حرب ، وحور في القانون الدولي الوضعي والاسلامي التحوير الذي اقتضته الظروف .

انفاذ الشرط الثالث من المعاهدة

كان الشرط الثالث من شروط هذه المعاهدة أن النبي صلى الله عليه وسلم يعود الى المدينة ولا يعتمر هذا العام ثم يأتي في العام المقبل ويعتمر بعد أن يخرج أهل مكة ويمكث فيها ثلاثة أيام . فلما حال الحول خرج بالذين كانوا معه الى مكة ليقضي عمرته التي ردوه عنها وساق الهدى ستين بدنة وأمر باخراج السلاح معه وباخراج مائة من الصافنات الجياد عليها محمد بن مسلمة حذرا من غدر قريش . ولما انتهى الى ذي الحليفة قدم الخيل أمامه وسار حتى وصل « مر الظهران » قريبا من مكة فأخلت قريش مكة ودخلها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وامامه عبدالله ابن رواحه آخذا بزمام ناقة الرسول الله وهو ينشد شعرا في ذم المشركين ومدح محمد صلى الله عليه وسلم منه :

يارب أني مؤمن بقيله   إني رأيت الحق في قبوله

وطاف صلى الله عليه وسلم على راحلته بالبيت وأمر أصحابه أن يسرعوا إظهارا

للقوة فطافوا وفعلوا كما أمرهم آمنين محلقين رءوسهم ومقصرين لايخافون كما رأى صلى الله عليه وسلم فى منامه . ثم أمر من يؤذن فى الناس بالرحيل فرجعوا الى المدينة مستبشرين »

فأنت ترى مما تقدم أن الشرط الرابع قد كفل حرية الاديان والعقائد أتم كفالة . فقد أباح لمن أراد أن يدخل فى عهد محمد من غير قريش أن يدخل فيه ولمن اراد أن يدخل فى عهد قريش أن يدخل فيه

المحالفة الثنائية بين المسلمين وخزاعة

تنفيذا للشرط الرابع من شروط المعاهدة

« كان الشرط الرابع من شروط المعاهدة «أن من دخل فى عهد قريش دخل فيه» ومن دخل فى عهد محمد دخل فيه»، وبناء على هذا الشرط تحالفت بنو بكر مع قريش وتحالفت خزاعة مع النبي صلى الله عليه وسلم لما رأته منه من الوفاء بالعهد والمحافظة على الوعد . فتوثقت عرى المودة بينه وبينهم حتى كان لهم فى الشدة نعم العون وكانوا له عند الحاجة من النصراء . ومهد لخزاعة الطريق أنها كانت حليفة جده عبد المطلب فى الجاهلية . وقد انتدبت للقيام بهذه السفارة زعيمها (بديل) بن ورقاء فى نفر من القوم فلما قدم الوفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بدأ باظهار نصوص المحالفة التى كانت فى الجاهلية ، فقرأها أبي بن كعب بأمر الرسول وهذا نصها :

« باسمك اللهم هذا حلف عبد المطلب بن هاشم لخزاعة حلفا جامعا غير مفرق، الاشياخ على الاشياخ والاصاغر على الاصاغر والشاهد على الغائب وقد تعاهدوا وتعاقدوا أوكد عهد وأوثق عقد لا ينقض ولا ينكث ماقام الأخشبان « جبلان بمكة » واعتمر بمكة انسان . وان عبد المطلب وولده ورجال خزاعة . متضافرون يتعاونون» وعلى عبد المطلب النصرة لهم وعلى خزاعة النصرة لعبد المطلب وولده على جميع العرب فى شرق وغرب وحزن وسهل وجعل الله على ذلك شهيدا وكفى به وكيلا .»

فأقر النبي صلى الله عليه وسلم نصوص هذه المحالفة وجدد عهدها ، غير أن الرسول صلى الله عليه وسلم زاد فيها شرطين :

(١) ألا يعين خزاعة إذا كانوا ظالمين .

(٢) أن ينصر خزاعة إذا ظلموا .

ولما تم الاتفاق كتبت نسختان من هذه المعاهدة الدفاعة التي أبانت معنى الحرب المشروعة فيما أضافه النبي اليها كما ابانت الاساس الذى قامت عليه الدولة العربية العهدية الاستقلالية وسلمت احدى النسختين لخزاعة والاخرى للرسول صلى الله عليه وسلم وكانت هذه المحالفة مباركة ميمونه فانها كانت السبب فى الفتح الاعظم لمكة . والله إذا أراد أمراً هيأ أسبابه وأزال موانعه . »

(راجع الجزء الثالث من تاريخ الامم والملوك ص ٨٠ وما بعدها — والجزء الثانى من زاد المعاد لابن القيم الجوزيه ص ١٧١ وما بعدها .)

القانون العام الاسلامى

اعلان حقوق الامم

ولقد كتب محمد بين المهاجرين والانصار كتابا وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم فجاء ميثاقا كله آيات بينات معجزات ، انطوى على قانون اسلامى عالمى سياسى واعلان صدر بحقوق الامم العربية داخل دولة الاسلام العهدية واليك نص هذا الكتاب الخالد بل المعجزة التى لا يأتيها الباطل ولا قبل للانسانية على الاتيان بمثلها مجتمعة

بسم الله الرحمن الرحيم — هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم : أنهم أمة واحدة من دون الناس ، المهاجرون من قريش على ربعتهم (على استقامتهم — أى على أمره الذى كانوا عليه) ، يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين ، وبنو عوف على ربعهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
— ثم ذكر كل بطن من بطون الانصار وأهل كل دار : بنى الحارث وبنى ساعدة

وبنى جشم ، وبنى النجار ، وبنى عمر بن عوف وبنى النبيت وهم أطراف المعاهدة ، فأظهر دراية فنية عصرية فى وضع صيغ المعاهدات — ثم جاء إلى موضوع المعاهدة فقال — «وان المؤمنين لا يتركون مُفْرَحا (المثقل بالدين والعيال) بينهم أن يعطوه بالمعروف فى فداء أو عقل . ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه . وان المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم (طبيعته) أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين ، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم ، ولا يَقتل مؤمن مؤمناً فى كافر ، ولا ينصر كافرا على مؤمن . وان ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم ، وان المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس ، وأنه من تبعنا من يهود فان له النصر والاسوة « المساواة فى المعاملة » غير مظلومين ولا متناصر عليهم . وأن سَلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم . وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً ، وأن المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم فى سبيل الله (يقال أبأت فلاناً بفلان إذا قتلته — يريد أن المؤمنين بعضهم أولياء بعض فيما ينال دماءهم) ، وان المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه ، وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ، ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن . وانه من اعتبط — (أى قتل بلا جناية ولا جريرة توجب قتله) مؤمناً قتلا عن بينة فانه قود به إلا أن يرضى ولى المقتول . وان المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم إلا قيام عليه ، وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً « جانياً » ولا يؤويه . وأنه من نصره أو آواه فانه عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل . وأنكم مهما اختلفت فيمن شيء فان مرده إلى الله وإلى محمد « عليه الصلاة والسلام » وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ، وان يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فانه لا يُوتِغ « يهلك ويفسد » إلا نفسه وأهل بيته ، وان ليهود بنى النجار ويهود بنى الحارث ويهود بنى ساعدة ويهود بنى جشم ويهود بنى الأوس ويهود بنى ثعلبة والجفنة ولبنى الشطيبة مثل ماليهود بنى عوف . وان موالى ثعلبة كأنفسهم ، وان بطانة يهود كأنفسهم ،

وانه لايخرج منهم أحد إلا باذن محمد (عليه الصلاة والسلام) . وأنه لا يتحجر — ثأر جرح. (لا يلتئم جرح على ثأر) ، وان من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم على وأن الله على أبر هذا ، وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وان بينهم النصح على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وان من بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم ، وأنه لم يأثم أمرؤ بحليفه ، وان النصر للمظلوم ، وان اليهود يتفقون مع المسلمين ماداموا محاربين ، وان يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة . وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ، وأنه لاتجار حرمة إلا باذن أهلها ، وان ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فان مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وان الله على أتقى مافى هـذه الصحيفة وأبره . وأنه لاتجار قريش ولا من نصرها . وأن بينهم النصر على من دهم يثرب ، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسـونه ، وانهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فان لهم على المؤمنين إلا من حارب فى الدين ، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم ، وان يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل مالأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة ، وان البر دون الاثم ، لا يكسب كاسب إلا على نفسه . وان الله على أصدق مافى هذه الصحيفة وأبره . وأنه لايحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم . وان من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم ، وان الله جار لمن بر واتقى »

ان هذه المعاهدة السياسية قد جاءت فى الواقع ميثاقا جمع بين السياسة الداخلية والخارجية للاسلام أى جاءت قانوناً عاماً بشقيه الداخلى والخارجى وتفوقت على كل ميثاق وكل قانون وكل سياسة انشائية رسمت حتى اليوم ، وكونت ، باطلاق نصوصها ، عصبة من الامم الاسلامية والامم المسيحية واليهودية لم يصل إلى تحقيقها الرسل والانبياء السابقون ولا الساسة والفقهاء اللاحقون ، وضمنت للاقليات حقوقها والتمتع باداء شعائرها وواجبات دينها .

ولقد جاءت هذه المعاهدة نموذجاً سارت على أسسه ومبادئه السامية بقية المعاهدات التى عقدها النبي والخلفاء الراشدون ومن تلق الخلافة بعدهم وإليك بعض الأمثلة .

أمان اهل العراق

كتب أبو بكر رحمه الله إلى خالد بن الوليد يأمره أن يسير إلى العراق فمضى خالد يريد العراق حتى نزل بقريات من السواد يقال لها باتقيا وباروسما وأليس فصالحه أهلها وكان الذى صالحه عليها ابن صلوبا وذلك لسنة اثنتى عشرة فقبل منهم خالد الجزية وكتب لهم كتابا فيه :

بسم الله الرحمن الرحيم — من خالد بن الوليد لابن صلوبا بالسوادى ومنزله بشاطىء الفرات . انك آمن بأمان الله إذ حقن دمه باعطاء الجزية وقد أعطيت عن نفسك وعن أهل خرجك وجزيرتك،ومن كان فى قريتك (باتقيا) و«باروسما» ألف درهم فقبلتها منك ورضى من معى من المسلمين بها منك،لك ذمة الله وذمة محمد صلى الله عليه وسلم وذمة المسلمين على ذلك » وكانت لهم حماية الله وحماية محمد وحماية المسلمين

ثم أقبل خالد بن الوليد بمن معه حتى نزل الحيرة ، فخرج اليه أشرافهم مع قبيصة بن أياس بن حية الطائي وكان أمره عليها كسرى بعد النعمان بن المنذر ، فقال له خالد ولأصحابه أدعوكم إلى الله وإلى الاسلام فان أجبتم اليه فأنتم من المسلمين لكم مالهم وعليكم ماعليهم ، فان أبيتم فالجزية ، ، فقد أتيتكم بأقوام هم أحرص على الموت منكم على الحياة ، جاهدنا كم حتى يحكم الله بيننا و بينكم ، فقال له قبيصة بن إياس مالنا بحربك من حاجة ، بل نقيم على ديننا و نعطيك الجزية فصالحهم على تسعين ألف درهم فكانت أول جزية وقعت بالعراق هى والقريات التى صالح عليها بن صلوبا (ص ٣ جزء ٤ من تاريخ الأمم والملوك — الطبرى)

وتصالح خالد مع أهل الحيرة على ما يأتي : —

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ماعاهد عليه خالد بن الوليد عديا وعمراً ابنى عدى وعمرو بن عبد المسيح وإياس بن قبيصة وحيرى بن أكال وقال عبيد الله جبرى

وهم نقباء أهل الحيرة ورضى بذلك أهل الحيرة وأمروهم به وعاهدهم على تسعين ومائة ألف درهم تقبل فى كل سنة جزاء عن أيديهم فى الدنيا رهبانهم وقسيسيهم إلا من كان منهم على غير ذى يد حبيساً عن الدنيا تاركا لها . وقال عبيد الله إلا من كان غير ذى يد حبيساً عن الدنيا تاركا لها وسائحاً تاركا للدنيا ، وعلى المنعة ، فان لم يمنعهم فلا شىء عليهم حتى يمنعهم وإن غدروا بفعل أو بقول فالذمة منهم بريئة ، وكتب فى شهر ربيع الاول من سنة اثنتى عشرة » (ص ١٤ من الجزء ٤ تاريخ الامم والملوك للطبرى)

أمان عمر

لاهل ايلياء

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل ايلياء من الامان . أعطاهم أمانا لانفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها أنه لا تسكن كنائسهم ، ولا تهدم ولا ينقص منها ولا من حيزها ، ولا من صلبهم ، ولا من شىء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ولا تسكن بايلياء معهم أحد من اليهود ، وعلى أهل ايلياء أن يعطوا الجزية، كما يعطى أهل المدائن وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوت، فمن خرج منهم فانه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام معهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل ايلياء من الجزية ومن أحب أن يسير بنفسه وماله مع الروم ، ويخلى بيعهم وصلبهم فانهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم ، ومن كان بها من أهل الارض قبل مقتل فلان فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل ايلياء من الجزية ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع الى أهله فانه لا يؤخذ منهم شىء حتى يحصد حصادهم وعلى ما فى هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين اذا أعطوا الذى عليهم من الجزية ، شهد بذلك خالد بن الوليد وعمر بن العاص ، وعبد الرحمن بن عوف ومعاوية بن أبي سفيان » (١٥٩ من الجزء الرابع من تاريخ الامم والملوك للطبرى) .

عهد امان لد

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما أعطى عبد الله أمير المؤمنين أهل لُد ومن دخل معهم من أهل فلسطين أجمعين أعطاهم أمانا لانفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبهم وسقيمهم وبريئهم وسائر ملتهم أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينقص منها ولا من حيزها ولا مللها ولا من صلبهم ولا من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم وعلى أهل لد ومن دخل معهم من أهل فلسطين أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل مدائن الشام ، وعليهم إن خرجوا مثل ذلك الشرط الى آخره» (ص ١٦٠ من الجزء الرابع من تاريخ الامم والملوك للطبرى »

أمان أهل مصر

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما أعطى عمرو بن العاصى أهل مصر من الامان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص ، ولا يساكنهم النوب ، وعلى أهل مصر أن يعطوا الجزية اذا اجتمعوا على هذا الصلح ، وانتهت زيادة نهرهم خمسين الف الف ، وعليهم ما جنى لصوتهم فان أبى أحد منهم أن يجيب رفع عنهم بقدر ذلك ، ومن دخل فى صلحهم من الروم والنوب فله مثل مالهم وعليه مثل ماعليهم ، ومن أبى واختار الذهاب فهو آمن حتى يبلغ مأمنه أو يخرج من سلطاننا عليهم ثلاثا ما عليهم فى كل ثلث جباية ثلث ماعليهم على ما فى هذا الكتاب عهد الله وذمته وذمة رسوله وذمة الخليفة أمير المؤمنين وذمم المؤمنين ، وعلى النوبة الذين استجابوا أن يعينوا بكذا وكذا رأساً وكذا وكذا فرسا على أن لا يغزوا ولا يمنعوا من تجارة صادرة ولا واردة» (راجع ص ٩٢ من كتاب الامم والملوك جزء ٤ للطبرى .)

هذا ومثل هذا تجده فى مختلف الكتب ، وكل هذه المعاهدات تدلك على سبق الاسلام فى سبيل حماية الاقليات وصيانة حقوقها وحرياتها ، كما يدلك على فساد

رأى «البارون ميشل ده توب» الذى اسند الى امبراطور بيزنطة أنه أرغم المسلمين على عقد هذه المحالفات التى ضمنت للأجانب امتيازات فى داخلية البلاد الاسلامية ، لان منطوق هذه المعاهدات يدلك على انها منحة وأنها من جانب المسلمين وان ليس للبيزنطيين يد فيها ، بدليل ما جاء فى صلبها « ومن دخل فى صلحها من الروم والنوب فله مثل مالهم وعليه مثل ما عليهم » والروم هم اليونانيون أهل بيزنطة الذين تحكموا فى مصر الى أن أجلى عمرو بن العاص جنودهم عن الاسكندرية . وبدليل أن البيزنطيين قد غلبوا على أمرهم والغالب وحده هو الذى يملى الشروط دون المغلوب .

فنظرية التجوز الدولى التى اشتقت منها امتيازات القناصل والسفراء فى أوروبا منذ عهد « بينكرشوك » وجروسيوس ومن اليهم ونظرية الامتيازات الاجنبية التي اشتقت أيضا من نظرية التجوز الدولى بما أن كل أجنبي أصبح متمتعا بحصانة خاصة فى البلاد الاجنبية حيث تحميه سيادة بلاده كالقناصل والسفراء سواء بسواء تقريبا . كلها نظريات استمدت من القانون الدولى الاسلامى العام وكذلك نظرية حماية الاقليات وصيانة حقوقهم تلك التى وضعها لاول مرة مؤتمر فينا سنة ١٨١٥ وباريس سنة ١٨٥٦ وبرلين سنة ١٨٧٩ ومؤتمر صلح باريس سنة ١٩١٩ ، وميثاق عصبة الامم سنة ١٩١٩ ومصدرها الاصلى نظرية الجوار العتيقة . واليك بيان الواقع الآن فى أوروبا .

المنشئات الدينية فى القانون الدولى

لم ينشر إلى الآن كتاب خاص بدراسة المسائل الدينية فى القانون الدولى ، ولقد عالج الشراح هذه الشئون بطريقتين : الطريقة الأولى هى درس نصوص القانون الدولى المتعلقة بهذه الموضوعات من الناحية التاريخية على ضوء المعاهدات الدولية والمؤلفات العلمية التى تمسها . وأما الطريقة الثانية فهى طريقة العرض العلمى لموضوعات العقائد من ناحية علاقاتها بالقانون الدولى العام فى هذه الأزمنة الحاضرة

والطريقة الثانية هى أفضل الطريقتين لانها تلقى النور على المشاكل الدينية . ولذلك فهى تنطبق أحسن انطباق على مطالب الحياة العملية .

ولكن من الواجب قبل الخوض فى هذه الطريقة أن نحدد المعنى القانوني لكلمة (دين) وهى كلمة تستعمل هنا بمعنى (مذهب) ولكن الكلمتين تعنيان :

(أولا) العقيدة الدينية أو دين الفرد وهو اصطلاح يستعمل مثلا عندما نقول : الأفراد المجردون من العقيدة أوحرية العقائد ولأديان .

(ثانياً) مجموعة الأفراد ذوى الدين الواحد وكذلك المؤسسات التابعة لهذه المجموعة فيقولون الدين أو المذهب الكاثوليكى أو البروتستنتى أو الارثوذكسى الخ . وتستعمل فى أغلب الاحيان كلمتا ملة أو نحلة بمعنى واحد . ولقد عرفت المادة ٨٤ فقرة ٢ من المعاهدة الالمانية البولونية الخاصة بسيليزيا العليا كلمة (ملة) بقولها : « المراد بكلمة ملة فى هذا الفصل جميع الاديان النظامية » أما فيما يتعلق بالمسيحيين فقد قضت العادة باستعمال كلمة كنائس ، بينما يطلقون على الملل والمذاهب والاديان غير المسيحية كلمتى (طائفة دينية)

ويقضى الواجب من الناحيـة القانونيـة بأن نعنى بالتفرقة بين فكرتين : الكنيسة أو الطائفة بالمعنى اللاهوتى والكنيسة أو الطائفة بالمعنى القانوني ، فالمعنى الاول يحتوى جميع الافراد ذوى الدين الواحد . بغض النظر عن النظام الخارجى. بينما الكنيسة أو الطائفة الدينية بالمعنى القانونى تبين لنا نظاما خارجياً للافراد ذوى الدين الواحد أعـد لخدمة الحاجات الروحية لأعضائه ولا يهم بعدئذ إذا كان دين كل عضو يقابل الدين الرسمى أم لا يقابله .

فمن الجائز اذن أن يكون للكنيسة أو الطائفة الدينية بالمعنى اللاهوتى نظام قانونى واحد . وهذه حالة الكنيسة الكاثوليكية لروما . وعندئذ لا تكون تفرقة بين المعنيين . ولكن من المسلم به فى الواقع أن ليس لجميع الكاثوليك دين واحـد . ولكنهم يزعمون أنهم جميعاً أعضاء فى طائفة المسيحيين الكاثوليك بالمعنى اللاهوتى والمعنى القانونى . غير أن الأمر ليس كذلك دائما . بل من الجائز أن تحتوى طائفة دينية كثيراً

من النظم القانونية لاعضائها وإذن يكون هناك كنائس كثيرة بالمعنى القانونى كالمذهب الانجيلى أو البروتستنتى الذى له فى كل بلد نظام تام الاستقلال عن نظامه فى البلد الآخر . فكنيسة الدولة (Landeskirche) مصدرها التاريخى هو سيادة القوانين القومية وسريانها على جميع الاهالى (prncipe de territorialité) دون أى استثناء ، دون امتداد سيادة أجنبية إلى أراضى الدولة الاخرى أى دون تجوز السيادة Exterritorialitè. وذلك بعد أن تحقق هذا المبدأ عقب اصلاح أوروبا الوسطى ، الذى كان من شأنه أن خلع على سلطان الدولة حق اقامة الاسس القانونية لنظام الكنيسة البروتستنتينية وحماية حياتها القانونية ومراقبة هذه الحياة ، واذا أنت قلبت صحف الماضى عرفت أيضا إلى أى حد تأثرت الدول الكاثوليكية بمبدأ سيادة القوانين التامة . ويكفى أن نذكر هنا الجاليكانيزم فى فرنسا والجوزفينيزم الذى أخضع النظم الكاثوليكية فى النمسا لنظام الدولة الاستبدادى بطريقة بلغت آخر حد فى كمال الخضوع ، ولكنها مع ذلك لم تفلح بعد زمن يسير فى الحيلولة دون التنظيم المركزى الاكليريكى .

وكذلك نظمت الكنيسة الارثوذكية قاعدة الخضوع لقوانين البلاد . فالكنائس الارثوذكسية فى مختلف الدول مستقلة الواحدة عن الاخرى .

وتجد هناك تسوية كتلك جعلت للطائفة الواحدة داخل الدولة عدة نظم مستقلة عن بعضها أى عدة كنائس بالمعنى القانونى . فنجد فى تشيكوسلوفاكيا عدة كنائس انجيلية قامت على قاعدة الجمع بين مبدأ سيادة القوانين القومية والشخصية ارضاء لمختلف الجنسيات ، وصيانة للنظم الدينية التى تأسست فى ظلال النظام القديم .

ولكن من الطوائف الدينية من ليس لهم أى نظام قانونى مركزى . سواء كان دوليا أو داخليا فى أرض الدولة . وهذه حالة اليهود . إذ ليس لهم أى نظام قانونى مشترك فى تشيكوسلوفاكيا وفى النمسا وبولونيا وفى كثير من البلاد الاخرى (وان كان قد وجد لليهود فيما مضى نظام دينى فى بولونيا)، ومن المستحيل الكلام عن

طوائف دينية لليهود بالمعنى القانونى فى دول كهذه ولكن هناك هيئات ملية يهودية تتمتع بحق الحكم الذاتى الادارى فى ظل قوانين الدولة .

ان هذا التمييز بين المعنى القانوني والمعنى الاكايريكى لكلمتى كنيسة وطائفة دينية يجب أن يكون محترماً نظريا وعمليا . ولكن النظرية القانونية لم تحترمه دائما . وهذا ماعنى البروفسور أنطوان هوبزا الاستاذ بجامعة براج ببيانه فى كتابه (الحكم الذاتى للطوائف الدينية فى الدولة العصرية) . ولقد طبقت نظرية الكنائس باعتبارها طوائف Comm nautès أو معاهد على جميع الطوائف الدينية Corporations بلا تمييز . وهذه هى النظرية الالمانية التى يبررها نظام الكنائس الانجيلية ولكن لامبرر لها تلقاء الكنيسة الكاثوليكية .

على أن من المستحيل أن نحاول تبيان طبيعة الاديان مع اختلاف نظمها اختلافا عظيما على اعتبار أن هذه الاديان ظاهرة قانونية لها مميزات مشتركة ، كما أن من المستحيل أن نستخلص من هذه الطبيعة المفروضة فرضا نتائج قانونية تلقاء الدولة .

ولكن هذه التفرقة بين الفكرة اللاهوتية والفكرة القانونية تعمل عملا كبير الاهمية فى ميدان السياسة كما تعمل نفس هذا العمل فى ميدان القانون ، وهذا الاثر يترتب فى ميدان القانون الداخلى للدولة وميدان القانون الدولى العام أيضا وسنعود فيما بعد إلى هذا الموضوع ، ولكن من الواجب أن نعلم قبل ذلك أن مجموعة المسائل الدينية بمعناها القانوني الذى يمس القانون الدولى بصفة مباشرة أو غير مباشرة يمكن أن يكون على ثلاثة أنواع :

١ — حرية الاعتقاد ، وحرية اداء الشعائر الدينية ، وحماية المؤسسات الدينية بوجه عام

٢ — مسألة حماية الاقليات الدينية .

٣ — الكنائس والطوائف الدينية وأثرها فى الحياة الدولية .

وما يهمنا فى هذه الدراسة هما النوعان الاولان

أما فيما يتعلق بحرية الاعتقاد فإن أمرها خاص بتسوية الموقف القانونى للافراد وبالتالى تسوية الحقوق الشخصية دون تقدير أى نظام دينى .

أما النقطة الثانية وهى حماية الاقليات الدينية فتشمل المسائل المتعلقة بالمركز القانونى للمؤسسات الدينية للاقليات داخل الدولة . فمختلف أشكال الحياة الدينية للجماعة المحلية من ناحية علاقتها مع الدولة ودين الغالبية هى الموضوعات التى تتناولها هذه النقطة .

ولكن هناك كثيرا من المسائل التى تتعلق بالكنائس جملة . فالكنائس لها إلى جانب الدولة شخصية أدبية أو قانونية، فهى توجه اليها مطالبها، وتزاول عملها وفق نظامها ، ولكن دون أن تكون دائما على اتفاق مع سلطات الدولة ، ذلك بأن الكنائس تتدخل فى الشئون الدولية أحيانا . وكذلك نجد الكنائس تؤثر فى الحياة الدولية فى مناسبات كثيرة . ولكن هذه الاعمال ليست فى كثير من الحالات من الشئون القانونية ، وانما هى أعمال سياسية . غير أننا رغم ذلك نجد المسائل الدينية ترتبط بلا نزاع بالقانون الدولى سواء أكان ذلك من ناحية رقيه أم تطبيقه الحاضر .

عن حرية الاعتقاد

ليس فى القانون الدولى قواعد مشتركة خاصة بالمعتقدات سواء من ناحية حرية الاعتقاد ، أو من ناحية العلاقات بين الكنيسة والدولة ، أو من ناحية العلاقات المتبادلة بين الكنائس ذاتها .

فالتنظيم القانونى لجميع هذه المسائل هو من اختصاص الدولة اليوم كما كان بالامس ، وذلك نتيجة لحق سيادتها الذى لم يحدد فى هذا الميدان بمقتضى القانون الدولى المشترك ، ولما كان القانون الداخلى لا يكون منتجا الا تلقاء الشئون الداخلية وفوق أراضى الدولة ، فان جميع المسائل الدينية لا تكون فى متناوله ، كمسألة علاقة ما بين المؤمنين والسلطات الكهنوتية المقيمة فى الخارج أو علاقات ما بين رعايا الدولة والاجانب فيما يتعلق بالمسائل الدينية . ولكن هذه العلاقات لا يسويها القانون الدولى بوجه عام كما قيل .

ذلك بأن القانون الدولى لا يتدخل تلقاء بعض الدول إلا بمناسبات ، وان كان حقاً أن من الجائز اعتبار كثير من النصوص الدولية كتعبير عن المبادىء العامة التى سادت القانون الدولى أو هى على الاقل بذرة المبادىء التى ستسود القانون الدولى وتحكمه فى المستقبل .

ولكنك لا تجد فى القانون الدولى نصوصا كثيرة خاصة بتسوية المشاكل الدينية، ولذلك كان من الجائز أن تستنتج أن هذه المسائل ليست بذات أهمية للقانون الدولى، على أن العكس هو الصحيح ، لان المسائل الدينيه منذ نشأة القانون الدولى جعلت تؤدى رسالة هامة فى ميدانه، ولا تزال كذلك إلى الآن . انها هى التى خلقت البيئة التى أعدت لتلقى ميلاد القانون الدولى ، ولا تزال الى اليوم تعين أيضا الى حدما طرق رقيه ونمائه . غير أن رسالة الدين فى ميدان القانون الدولى قد تغيرت تغيرا جوهريا . فاذا كانت العقيدة الدينية قد بدأت تكون أساس النظام القانونى الدولى فيما مضى، فقد انتهت اليوم على الراجح الى أن تكون عائقا فى سبيل رقى هذا القانون بمداه الحاضر وجنوحه الى أن يصبح القانون العالمى .

ان بين تاريخ القانون الداخلى للدول الاوروبية وتاريخ القانون الدولى من ناحية الشئون الدينيه تشابها محكما ، فالجماعة الدولية كالدولة العصرية قد نزلت شيئا فشيئا عن التمسك بان يكون الدين قاعدتها، وتحررت رويدا رويدا حتى أصبحت مدنية بحتة اعترفت بالمساواة الدينية والتزمت بأن تحل الخلافات الدينية وتسوى علاقاتها المتبادلة، راغبة أو راغمة ، وإن كان ذلك لم يصل بعد إلى أن يكون نظاما عاما .

فأنت تجد فى أوروبا أن المسيحية هى التى بدأت تأسيس القانون الدولى ، ورجال الكنيسة هم الذين سبقوا فى مضمار البحث عن قواعد تحكم علاقات ما بين الدول المختلفة، وكانت الجماعة المسيحية هى أول من طبق النصوص الاولى للقانون الدولى فكان ذلك هو القانون الدولى المسيحى لاوروبا .

وهذا القانون نفسه هو الذى سرى على العلاقات التى ربطت بين المستعمرات الامريكية واتبعته هذه المستعمرات بعد أن تحررت من قيود التبعية لاوروبا .

ولقد كانت الجماعة الدولية جماعة دول مسيحية حتى مؤتمر باريس (سنة ١٨٥٦) حيث قبلت تركيا بين الدول الاوروبية . وفيما بعد قبلت دول أسيوية وافريقية أسوة بتركيا . وبذلك صارت الجماعة الدولية اليوم مشتملة على مختلف دول جميع القارات وجنحت إلى أن تكون نظاما عالميا بالمعنى الصحيح بغض النظر عن الاديان والمعتقدات. ولكن من المخاطرة أن نقول إن القانون الدولى يقر بالمساواة التامة لجميع الاديان . ذلك بأن الاديان المسيحية لا زالت تشغل مركزاً ممتازا ، والامم الاوروبية يرون كما لاحظ ذلك (ايلى كوهين) فى كتابه (القضية اليهودية فى القانون الدولى) أن لهم فى « مسيحيتهم نوعا من القرائن التى تفرض فيهم توافر المدنية ولا يكتفون بذلك بل إنهم يضيفون إلى أنفسهم بين وقت وآخر دولة ليست مسيحية ولكن لها من القوة ما تستطيع به أن تملى احترامها على الغير »

ليس فى وسع القانون الدولى أن يوجد أو ينمو دون أن يكون هناك حد أدنى للتضامن بين الامم ، ولا مناص من أن يزداد هذا التضامن كلما تضاءل التمييز بين الاديان . وما يجب توافره أولا فى هذه السبيل انما هو حرية الاعتقاد والمساواة الكاملة بين الاديان ، والتوارى التام للاوهام والاحقاد التى توغر صدور الامم بسبب دينهم .

ولا جدال فى أننا لا نردد هنا عبثا ما قاله (لوريا) فى كتابه (القواعد الاقتصادية للعدالة الدولية ص ٧ طبعة كريستيانا — سنة ١٩١٢) بصدد من علاقات التجارة الدولية بالدين . فهو يرى أن الحرية الدينية قد أعلنت أولا وخاصة قصدا إلى جذب التجار الاجانب إلى البلد واستبقائهم فيه ليتم الترويج للتجارة . ولقد لاحظ «ويليا بيتى» قبل ذلك أن الاولية فى عالم التجارة محصورة فى سكان الامة الذين لا يدينون بدينها ، فانت تجد المسلمين فى الهند يزاولونها واليهود والمسيحيين فى تركيا يحترفونها أما فى المدن الايطالية القديمة فكانت التجارة فى أيدى اليهود والاجانب الذين لا يدينون بدين البابا . وأما فى فرنسا فكانت فى إيدى الهوجنو ولهذا السبب كانت التجارة تستلزم تسامحا دينيا عظيما

ولقد اعتبرت الحرية الدينية فى هولندا أفضل وسيلة لجلب الاجانب واستبقائهم

فى البلاد . وترتب التسامح فى أمريكا على التجارة . وكذلك كان شأن الدستور المصرى عندما أعلن فى مادته (٧) أن حرية الاعتقاد مطلقة . ونص على حماية مزاولة الشعائر الخ فى المادة (١٣)

ولقد رأى هذا الكتاب رأيا آخر تلقاء تعدد الاديان فى الدولة ، إذ رأيناه يقرر أن زيادة تعدد الاديان يزيد الاخلاص للتسامح . ذلك بأن تعدد العقائد فى انجلترا وفى الولايات المتحدة الامريكية عوضا عن أن يكون ضارا بهما كان على النقيض مفيدا . (ص ١١ من الكتاب المذكور) .

ولقد رأينا الانانية الدينية فى القرون الوسطى تنزل عن عرشها لتخليه أمام التسامح ، ثم رأينا التسامح فيما بعد يخلى الطريق أمام حرية الاعتقاد . فكانت الخطوة الاولى نتيجة الاصلاح الدينى ، والخطوة الثانية نتيجة الثورة الفرنسية التى جعلت حرية الاعتقاد من حقوق الانسان الجوهرية أسوة بالفكرة الامريكية فكان لهذا التطور الداخلى فى الدول أسعد النتائج فى القانون الدولى ، حيث يسرت للاجنبي الاقامة وسهلت العلاقات الاقتصادية بين الامم ، وساعدت على الاحتفاظ بالسلام بتقليل النضالات المتسببة عن اختلاف الاديان ، ثم بالعمل فيما بعد على تلاشى هذه الخلافات من البلاد المتمدنة

كان لمعاهدة وستفاليا الفضل الاول فى ضمان أضأل قسط من الحرية الدينية ، وهى حرية أداء الشعائر الدينية بصفه خاصة أى سرية وإقامة المساواة بين المذهب الكاثوليكى والانجيلى ، وتسوية مختلف المسائل المتعلقة بأحوال الافراد الذين يغيرون دينهم .

ولمعرفة قيمة هذا الرقى يجدر بنا أن نتبين العقبات الكأداء التى أثارتها المسائل الدينية فى داخل مؤتمر وستفاليا .

من المعروف أن قد تعذر الجمع فى المؤتمر بين الاعضاء الكاثوليك والاعضاء البروتستنت فى مكان واحد ، وأن الواجب قضى بجمع الكاثوليك وحدهم ، والآخرين وحدهم ، وإذا لم يكن فى وسع الرأى العام اليوم أن يتصور مثل هذه الصعوبات فى مؤتمر دولى فان فى الوسع إدراك مدى التغيير الذى طرأ إلى الآن .

ان حرية الاعتقاد لم يعلنها مؤتمر وستفاليا، ذلك بأن أوروبا لم تكن أهلا لتقديرها خلال القرن السابع عشر. ولكن أولى الامر هم الذين كانت لهم حرية الاعتقاد وحدهم يومئذ . بل ان هذه الحرية التى حصلوا عليها كانت ضيقة الدائرة ، نظرا لان ولى الامر لم يكن فى وسعه أن يختار دينا إلا واحداً من اثنين فاما الـكاثوليـكى وإما البروتستنتى . أما أى دين آخر فلا . أما بالنسبة للرعايا فلم تكن البتة حرية للاعتقاد بل كان لكل ولى أمر أن يختار لرعاياه الدين الذى يحلو له . وعدم التسامح تلقاء الرعايا لم يكن له مخفف سوى قانون الهجرة والحرية الضيقة التى أباحت مزاولة الدين بصفة شخصية أى فى الخفاء .

لقد أتم صلح وستفاليا أعمالا سابقة كانت مؤقتة ، وبذلك خلق هـذا الصلح مسائل قانونية جديدة هى مسائل ما بين الاديان من صلات، وهى مسائل لا تهم قانون الدولة فحسب وانما تهم القانون الدولى أيضاً . فبتحديد الاشكال الهامة لحلول هذه المسائل قد وضع هذا الصلح حدا للنضالات الدينية وقضى على سبب من أسباب الحرب. فالقانون الدولى لم يتم بسرعة منذ ذلك الحين مصادفة وإنما كان هذا النمو بسبب هذه المعاهدة التى يقول بعض الفقهاء أنها مصدر القانون الدولى .

إن فكرة حرية الاعتقاد قد ولدت خلال القرن التاسع عشر فى أمريكا ولاسيما فى مستعمرة « روذايلند » أما فى أوروبا فأنت تجد حرية الاعتقاد فى قانون التسامح الانجليزى الصادر فى سنة ١٦٨٧ ، ولـكن رغم هذا فان الفلاسفة هم الذين مهدوا لقيام هذه الفكرة فى فـرنسا أولا ومنها عمت أوروبا . فالثـورة الفـرنسية التى استمدت أفكارها من إعلان حقوق الانسـان فى أمريكا قد أعلنت لأول مـرة فى أوروبا الحرية التامة للاعتقاد مع كل ما يترتب عليها من نتائج. فاعلان حقوق الانسان والوطنى الذى أصدرته الجمعية الوطنية بتاريخ ٢٦ أغسطس سنة ١٧٨٩ قد نص فى المادة العاشرة منه على ما يأتى :

لا يجوز إقلاق أى انسان بسبب ارائه حتى وإن كانت دينية بشرط أن لا يخل ذلك بالنظام العام الذى أقامه القانون »

وحددت المادة (١١) نتائج هذه الحرية نفسها بقولها :

« حرية تداول الافكار والآراء هى من أغلى حقوق الانسان فلكل وطنى إذن أن يتكلم ويكتب ويطبع فى حرية، على أن يكون مسئولا عن السرف فى هذه الحرية داخل الحالات التى حددها القانون » (راجع أيضا المواد ١١ وما بعدها من دستور سنة ١٩٢٣ مصرى)

إن إعلان حرية الاعتقاد بواسطة الثورة الفرنسية قد كشف عن عهد جديد فى تاريخ القوانين الدستورية وهو عهد قد أشرب فكرة الحرية وألهم التسامح فيما يخص الشئون الدينية، ولكن فكرة حرية الاعتقاد لم تفرض نفسها ولم تفرض نتيجتها فى أى دولة دون ردود فعل أو تردد ، أما نتيجة هذه الحرية فهى حرية كل إنسان فى تغيير معتقده فى اختيار، أو البقاء دون معتقد .

وهكذا شقت فكرة المساواة بين الاديان طريقها فى جميع الدول بعد إذ تغلبت أيضا على صعوبات جمة . وإذا كان تطبيق هذه القواعد القانونية لا يتفق تماما إلى اليوم والنصوص الدستورية فان مجرى الفكرة الحرة فى أوروبا قد أثر مع ذلك أحسن تأثير فى القانون الدولى .

إن التطور فى سبيل مجرى الفكرة الحرة لم يكفل على الفور من الثورة الفرنسية إذ حق على العالم الغربي أن يقطع فترة الرجعية وعودة الملكية فى فرنسا .

لقد أراد مؤتمر فينا أن يمكن أوروبا من ضمانات ضد انتشار الافكار الثورية بدفاعه عن مبدأ المشروعية والتدخل فى شئون الدول بواسطة ما أسموه الاتحاد المقدس لحماية المصالح الدينية المسيحية .

واذا كان من الواجب أن تكون الأخلاق المسيحية أساس الحياة العامة كما كان الامر فى سابق الازمان ، فما يسترعى الانظار أن نرى الاتجاه الذى قام على قاعدة الدين قد جمع شتات ثلاث ملوكيات كبرى احداها كاثوليكية والثانية أرثوذكسية والثالثة بروتستنتية.

لقد شرح الملوك الثلاثة فى العهد الذى أمضوه فى ١٤ — ٢٦ سبتمبر سنة ١٨١٥ أنهم لا يطبقون على مسلكهم إلا مبادىء هذا الدين المقدس ويقررون : أن يعتبروا أنفسهم اخوانا طبقا لاقوال الكتاب المقدس وأن يتبادلوا فى كل فرصة وفى كل

مكان المساعدة والمعاونة والغوث وأن يعتبروا الأمم الثلاث أعضاء أمة مسيحية واحدة ،وأن ينظر كل أمير للآخرين على أنهم جميعاً نواب عن القدرة الالهية فى حكم ثلاث فروع من أسرة واحدة .وتقبل فى هذا (الحلف المقدس) كل دولة تريد أن تعترف علنا بهذه المبادىء المقدسة وترحب بها بسرعة متناهية لا يعدلها إلا ما يغرس لها من حب فى النفوس »

إن صدى هذه الكلمات لا يمكن إلا أن يزعج الآذان ، لأن ما تأسس فى «فينا» إنما هى جماعة دولية خاصة فياضة بالأنانية ، مندفعة إلى الهجوم والعدوان . فلا أثر للمساواة فيها بين الامم ولا جنوح لها نحو الغرض الاسمى من الحياة الدولية ، وهو تأليف الجماعة الكبرى الدولية التى تجد كل أمة فى حظيرتها مركزها الذى يعدل مركز الامم الاخرى وقسطها من العدالة والحماية دون تمييز بين الدين والعادات .

ومع ذلك فان معاهدة «فينا» قد انطوت على بعض نصوص خاصة كانت ترمى إلى حماية الاقليات الدينية ، فوضع لأول مرة مبدأ الحرية الدينية دون أن يقتصر على الملل المسيحية وذلك بالنسبة للبلاد الوطنية وبمناسبة اتحاد الاقاليم الجديدة مع هذه الدولة . فقد نصت المادة ٧٣ من معاهدة فينا :

« ولن يتجدد شىء فى مواد هذا الدستور الذى يكفل لجميع الملل حماية ورعاية متساويتين ويضمن لجميع الوطنيين مهما كانت عقيدتهم الدينية أن يشغلوا الخدمات والوظائف العامة »

وبهذه الطريقة أقر مؤتمر دولى مبدأ الحرية الدينية فى قانون دستورى، وهذه والحق يقال خطوة فى سبيل الرقى ، ولكن من الخطأ أن تستخلص منها قاعدة جديدة للقانون الدولى إذ الغرض من هذا النص قاعدة خاصة لدولة واحدة، مع ان الواجب يقضى بوضع قاعدة عامة . أو على الاقل قاعدة تربط بين عدة دول . ولقد علمتنا التجارب أن الدول المتعاقدة تفرض غالباً بمعاهداتها قواعد على الدول الأخرى فى حين أن هذه الدول على غير استعداد لقبولها بارادتهم . وأشهر مثل اليوم هو ذلك الماثل فى موضوع الاقليات الذى سنعالجه فيما بعد .

ومن الواجب أيضا أن ندلى بملاحظة أخرى هى أن حرية الاعتقاد حق خاص بالفرد . وإذن فهو حق يدخل فى ميدان القانون الداخلى للدولة دون ميدان القانون الدولى . فللفرد العادى أن يطالب بحريته أمام سلطات الدولة وحدها ، وهى الهيئة التى يقول البعض أنها غير مسئولة بحكم سيادتها . لأن مسئوليتها لا تتحدد ولا توجد إلا بنص صريح عن التزامها ضمن نصوص معاهدة دولية .

ان الفترات الزمنية التى أعقبت مؤتمر فينا قد دلت على أن العقيدة السياسية للحلف المقدس كانت عوداً إلى الوراء وأنها كانت بعيدة عن أن تسد حاجة القانون الدولى . والحوادث التى وقعت فى أوروبا تثبت استحالة قيام أساس دينى للقانون الدولى والثورات التى أعقبت هذا المؤتمر ولاسيا ثورة ١٨٣٠ وثورة سنة ١٨٤٨ قد استأنفت الجهاد فى سبيل حرية الاعتقاد ومساواة الملل والنحل : ففى منتصف القرن التاسع عشر تجرد القانون الدولى من طبيعته الدينية تماما وقطع كل صلة بينه وبين المعتقدات والمذاهب اللاهوتية . وأصبح القانون الدولى المسيحى من أعمال التاريخ وذكرياته هو ونظرية الدولة المسيحية التى ظهرت فى ذلك الحين وأيدها الفقهاء والشراح . وإذا كان حقاً أنه لا يزال إلى الآن كتاب ومؤسسات تبذل غاية الجهد فى سبيل قيام قانون دولى مسيحى أو كاثوليكى فان محاولاتهم قد بقيت ضربا من العبث ولا نفوذ لها فى الرأى العام العالمى .

ولكن ليس معنى هذا أن الدين قد فقد نفوذه فى ميدان السياسة وميدان القانون الدولى فى عصرنا الحالى ، ذلك بان الحياة الدولية ليست ذات شكل واحد ولا هى متجانسة ، انها مليئة بالفروق والتعدد والتشعب والتباين مما لا يمكن التغلب عليه واخضاعه . فانت ترى أن الدين فى الغرب — ولو فى الظاهر — قد أصبح مسألة غير سياسية أو على الاقل قد انحدر من مرتبته الأولى فى عالم السياسة إلى مرتبة ثانوية بينما كنت تجد إلى وقت قريب أن الدين هو محور السياسة الداخلية ولاسيا فى تركيا حيث كانت الخلافة قائمة كما كان فى الروسيا حيث اعتمدت القيصرية عليه كل الاعتماد

وإلى اعلان الحرب العظمى كان الدين فى غرب أوروبا عملا من الأعمال

الضرورية الخاصة لادخل له فى الميدان العام . أما فى شرق أوروبا فقدسادت التقاليد الدينية كل الحياة العامة .

فكنت تجد فى ميدان السياسة الشرقية قبل الحرب موضوعات العلاقات بين المسيحيين والمسلمين وحماية المسيحيين فى تركيا . ومسألةاليهود فى الشرق واختصاص بطريق الاستانة وتكوين الكنائس الارثوذكسية القوميةلكن لاشىءمن ذلك بل ولا شىء يشبه ذلك بين كبريات المسائل السياسية فى أوربا الغربية .

وفى الوسع أن نتردد كثيرا اذا نحن حاولنا وضع قواعد فى القانون الدولىخاصة بالمسائل الدينية ترضى بها الدول فى الشرق وفى الغرب على السواء .

ولكن جميع الدول الاوروبية جعلت تجنح إلى طبع سياستهاونظمهابالطابع المدنى بل ربما تكون أتمت ذلك بعد الحرب مباشرة . وما وقعمنهفى تركيا والروسيامعروف مشهور فلا داعى إلى تفصيله . ولكن القانون الدولى قد تأثر أيضا بما وقع هناك من تغيير فىالقانون الداخلى .

أما فى الشرق الأقصى فان الدول الغربية تزعم أن الحالة هناك لا تزال بعيدةعن التفكير فى حرية الاعتقاد ، بل وحتى فى التسامح الدينى . لذلك فان المعاهدات التى عقدتها هذه الدول الاوربية فى القرن التاسع عشر مع دول آسيا بخصوص الزامهم التسامح وحماية المسيحيين أجانب أو رعايا لا تزال قائمة رغماً من الحق الطبيعى فى السيادة لكل أمة مهما كانت درجة رقيها .

ومن المؤكد أن محالفات كهذه عقدت أيضا مع دول أمريكا الجنوبية . ولقد قال (ريدر Ridder) بصدد هذه المحالفات : « من علامات انحطاط حالة الأهالى أن تتخذ احتياطات كهذه لحماية الحقوق الدينية للاجانب »

ومن الواجب هنا أن نذكر العمل الذى أتمه مؤتمر برلين سنة ١٨٨٥ بالنسبة لافريقيا الوسطى بخصوص حرية الاعتقاد . فالمادة ٦ من محالفة الكونغو العامة تنص :

«على جميع الدول الذين يزاولون حقوق السيادة أو أى نفوذ فى هذه البلاد أن يحموا ويساعدوا دون تمييز بين الاجناس والملل جميع المؤسسات والمشروعات

الدينية أو العلمية أو الخيرية التى أنشئت ونظمت لهذه الاغراض

« ويكون المرسلون المسيحيون والعلماء والرواد الكاشفون وأموالهم ومجموعاتهم، موضوع حماية خاصة كذلك .

« وتكفل صراحة حرية الاعتقاد والتسامح للوطنيين والاجانب على السواء

« وحرية مزاولة الشعائر الدينية جميعاً مزاولة علنية وحق بناء العمارات الدينية وتنظيم البعثات من جميع الملل كل ذلك لايجوز أن يكون خاضعا لأى قيد أو يقف فى سبيله عائق »

ولكن نصوص معاهدة سان جرمان الرقيمة ١٠ سبتمبر سنة ١٩١٩ التى احتفظت فى مادتها العاشرة بالنصوص الخاصة بحرية الاعتقاد وحرية أداء الشعائر الدينية قد نسخت معاهدة برلين العامة تلقاء بعض الدول

ولقد نصت المادة ١٨ من لائحة قوانين وعادات الحرب البرية الرقيمة سنة ١٩٠٧ على كفالة الحرية الدينية وآداء الشعائر الدينية لاسرى الحرب بالآتى :

«لأسرى الحرب كل الحرية فى اقامة شعائرهم الدينية بما فى ذلك اعانة كنائسهم، بشرط واحد هو مراعاة اجراءات النظام والبوليس التى تفرضها السلطة العسكرية»

ويسرى هذا النص على المنطقة المحتلة فى بلاد العدو . وتنص هذه اللائحة ذاتها فى المادة ٤٦ على وجوب احترام شرف العائلات وحقوقهم وحياة الافراد والملكية الخاصة وكذلك المعتقدات الدينية واقامة العشائر

وتنص المادة ٥٦ من هذه اللائحة على احترام أموال المؤسسات الدينية الخاصة بالعبادات حتى وان كانت تابعة للدولة أسوة بالملكية الشخصية

وتنص المادة ٩ من اتفاقية جنيف سنة ١٩٠٦ على احترام رجال الدين التابعين لمؤسسة صحية. وتنص الاتفاقية القاضية بتطبيق مبادىء اتفاقية جنيف سنة ١٩٠٧ على الحرب البحرية فى مادتها العاشرة أن لرجال الدين فى المراكب التى يأسرها العدو حصانة ، وليس من الجائز اعتبارهم أسرى حرب .

ومن الجدير بالملاحظة ان القانون الدولى، بغض النظر عن قوانين الحرب ،قد خلا من النصوص المتعلقة بحرية الاديان فيما يتعلق بالدول الغربية واشتمل على نصوص

خاصة بذلك بالنسبة للشرق الادنى . وعلة ذلك هو ان دول الغرب تزعم أنها تريد الرقى بقدر الامكان بدول الشرق وتقريبهم من الثقافة الغربية . ولكن جميع دول شرق أوربا قد أقرت فى دساتيرها مبادىء حرية الاعتقاد وحرية مزاولة الشعائر الدينية . فاصبح وليس من داع مطلقاً إلى تسوية دولية توضع لذلك . ولكن فقهاء الغرب يرون أن الشرق لا يزال متقهقراً وان حرية الاعتقاد لم تنبت كالتسامح أيضاً ، ولذلك وجب أن يتدخل القانون الدولى لحماية هذه الحريات للاجانب وحتى للوطنيين وإذن فالنية الخفية هى تجريد الشرق من المعتقدات الدينية ونشر الاباحية ، والتدخل فى شئونه لاستعماره تحت ستار الدفاع عن الحريات الدينية وصيانة إقامة الشعائر وغرس فضيلة التسامح ، مع أنها فضيلة غريزية فى الشرق، ولولا ذلك لما أذله الغرب وأخضعه له.

فدول أوروبا ترى وجوب تدخل القانون الدولى لصيانة هذه الحريات . ولقد سنحت الفرص لتحقيق هذا الزعم عند تكوين دولة أو عند قبولها فى حظيرة القانون الدولى كما سنحت الآن بالنسبة لمصر ، فمنذ بداية القرن التاسع عشر جعلت دول تنبت فى شرق أوروبا فوقفت أوروبا تلقاء حرية الاديان فى اليونان موقفها مع الشرق .

فلما ولدت دولة اليونان، وإبان طرح موضوع استقلالها على بساط البحث الدولى، طلبت الدول من الدولة الجديدة أن تعترف بحرية الاديان، وهكذا وجدنا البروتوكول الموقع عليه بلندرا فى ٣ فبراير سنة ١٨٣٠ يقول ان وزراء انجلترا وفرنسا وروسيا المفوضين « قد اتفقوا على أن يكون لجميع رعايا الدولة الجديدة مهما كان دينهم أن يشغلوا الخدمات العامة والوظائف وان ينعم عليهم بألقاب التشريف ومن الواجب أن يعاملوا على أتم قدم المساواة فى جميع علاقاتهم الدينية والمدنية والسياسية بغض النظر عن معتقدهم »

ولما منحت الحكومة الذاتية لامارتى مولدافيا والفلاخ سنة ١٨٥٦ اشترطت الدول حرية الاديان فى هاتين الامارتين . وقرر مؤتمر الاستانة المنعقد فى هذه السنة ضمن المادة (١٣) أن تتمتع جميع الاديان بحرية واحدة وحماية واحدة ، ومن المدهش ان مؤتمر باريس لم يقبل هذه النصوص بالنسبة للامارتين المذكورتين . وقد نص

دستورهما الذى أقرته اتفاقية باريس فى ١٠ أغسطس سنة ١٨٥٨ فى المادة ٤٦ بالآتى :
« للملدافيين والفلاخ من جميع المذاهب المسيحية أن يتمتعوا أيضا بالحقوق السياسية . ومن الجائز أن يتمتع جميع النحل الاخرى بهذه الحقوق بموجب نصوص تشريعية »

وأنت ترى هنا ضمان المساواة بين جميع المسيحيين واستبعاد اليهود من حظيرة المساواة، ولكن الفقهاء يعلمون أن الوقت الذى تسود فيه المساواة بين الاديان بلا قيد ولا تمييز لم يكن قد حان حينه يومئذ . ولما أثير موضوع قبول تركيا فى جماعة الدول عند انعقاد مؤتمر باريس أصرت الدول على أن تعترف هذه الدولة بمبدأ حرية الاديان ، واكتفى وقتئذ بأن أصدر السلطان ارادة بالخط الهمايونى الذى اعترف بهذه الحرية فى صورة غامضة .

ولما انعقد مؤتمر برلين فى ١٣ يوليه سنة ١٨٧٨ كان من بين أعماله وضع نظام للبلاد البلقانية ، فنشأت دول مستقلة أو نصف مستقلة أو اعترف بها نهائيا . وهى صربيا ورومانيا والجبل الاسود وبلغاريا ، وفرضت الحرية الدينية على جميع هذه الدول على اعتبارها (قاعدة القانون العام) وذلك فى المواد ٥ لبلغاريا و ٧ للجبل الاسود و ٢٥ لصربيا و ٥٤ لرومانيا واليك النص الجوهرى :

« لا يجوز الاحتجاج باختلاف الدين على أى انسان على اعتباره باعثا للحرمان أو لعدم الاهلية فيما يتعلق بالتمتع بالحقوق المدنية والسياسية أو القبول فى الخدمات والوظائف العامة أو منحه القاب التشريف أو مزاولة مختلف المهن والصناعات فى أي ناحية كانت ، « فحرية الدين واقامة الشعائر الدينية علنا مكفولة لجميع رعايا بلغاريا والصرب الخ كما هى مضمونة للاجانب وليس من الجائز اقامة أية عقبة فى سبيل نظام السلك الدينى لمختلف المذاهب أو علاقات الطوائف برؤسائهم الروحيين »

هذا هو نص معاهدة برلين الذى فرض على الدول البلقانية الجديدة بخصوص الحرية الدينية ، وكان من الواجب أن يكون أساس القانون العام فى تلك الدول ، أما تطبيق هذه القواعد الدولية وتفسيرها فراجع الى التشريع الداخلى واذن فمن الجائز أن يكون التطبيق مختلفا من دولة الى دولة ، حيث لم يكن هناك جزاءات

دولية خاصة بالتنفيذ عند ما تنتهك القواعد المذكورة ، وكل ما كان فى الوسع هو تدخل احدى الدول الكبرى الموقعة على المعاهدة، ولكن هذا لم يكن جائزا إلا فى أخطر الاحوال ، ويترتب على ذلك ان القيمة التطبيقية لهذه النصوص كانت منعدمة أوضئيلة الى أبعد حد يمكن تصوره .

ولقد وصفوا هذه النصوص بأنها شرط قانونى متصل اتصالا وثيقا بالاعتراف بالدول البلقانية ، وفضلا عن أنه ليس فى الوجود القانونى اعتراف بدولة معلق على شرط فان نص معاهدة برلين لا يؤيد هذا الرأى مطلقا :

ولقد اضطرت تركيا إلى قبول الحرية الدينية . ولكن صيغة المادة (٦٢) تختلف اختلافا جوهريا عن المواد السابقة الخاصة بالحرية الدينية ؟ فالمؤتمر لم يفرضها على تركيا فرضا بل اكتفى بتسجيل ارادة تركيا العمل بهذا المبدأ إذ نصت المادة (٦٢) صراحة بقولها : « بما أن الباب العالى أعرب عن ارادة الاحتفاظ بمبدأ الحرية الدينية مع التوسع فيها أكبر توسع فان الدول المتعاقدة تسجل هذا التصريح الاختياري »

وجاءت بعدئذ النصوص الخاصة بالقوانين المدنية والسياسية والقبول فى الوظائف العمومية وحمل ألقاب التشريف وحريه القيام بالشعائر الدينية على النحو الذى وضع بالنسبة للدول البلقانية الأخرى .

ولقد أدخل نصان جديدان وهما : « يقبل الجميع بلا تمييز بين الاديان لاداء الشهادة أمام المحاكم »

« ورجال الكنيسة والحجاج والكهنة من جميع الجنسيات الذين يسيحون فى تركية أوروبا وتركية آسيا يتمتعون بنفس الحقوق والامتيازات »

لقد كانت الدول حتى مؤتمر برلين تثير موضوع الحرية الدينية لمصلحة المسيحيين إلا ما استثنى فيما تقدم بالنسبة لليونان . وهو ما استفاد منه المسلمون واليهود. فحماية المسيحيين فى الشرق كانت ولا سيما فى تركيا المهمة الجوهرية للسياسة الدولية فيما يتعلق بالحياة الدينية. ولكن الموقف تغير تغيرا محسوسا منذ عقد مؤتمر برلين بالنسبة لحماية الحرية الدينية. وقد تغير هذا التغير لغرض سياسى هو الظهور بمظهر العامل على تحقيق المساواة.

النظرية . أما عمليا فالامر على خلاف ذلك . فاذا كانت الدول البلقانية الجديدة اعترفت بالحرية الدينية بموجب معاهدة برلين ، وكان ذلك قد أفاد نظريا غير المسيحيين من المسلمين واليهود القاطنين بأراضي تلك الدول فان ذلك كان قصدا الى عدم جرح احساس تركيا، لاسيا وأنها كانت من الدول المتعاقدة والموقعة على معاهدة برلين، ومعنى هذا هو المجاملة الدولية التي لا تحل ولا تربط .

وبهذه المناسبة نرى أن نشير هنا إلى أن النمسا بعد ضم البوسنة والهرسك سنة ١٩٠٨ قد اعترفت بالمذهب الحنفي بموجب قانون ١٥ يوليه سنة ١٩١٢ مع قيود خاصة بالمؤسسات الاسلامية التي لاح أنها لا تتفق ونظام الدولة ، كتعدد الزوجات مثلا .

وأنت تجد بين نصوص معاهدة برلين نصا خاصا بنظام السلك اللاهوتي لمختلف المذاهب الدينية وعلاقة رجاله برؤسائهم الروحانيين : فالغرض هنا ليس خاصا بالحرية الدينية للفرد ولكن الغرض قاصر على النظام اللاهوتي . وإذن فهو يتعلق بموضوع مستقل عن الحرية الدينية . ونحن نقتصر هنا على القول بأن هذا الموضوع له اتصال بأخطر المسائل ونعني بها مسألة العلاقات بين سيادة الدولة والسيادة المقول بأنها روحية .

ان سيادة الدول البلقانية قد حدتها النصوص المذكورة فى معاهدة برلين ، فحرم على هذه الدول أن تسوى حرية العلاقات الكهنوتية الخارجية فوق اراضيها . كما حرم عليها أن تستبعد قضاء البابا أو الخليفة من بلادها، وهذا فرق جسيم بين الغرب والشرق فى أوربا . فما كان فى مقدور دول كبلجيكا وهولندا أو أسوج أو البرتغال وغيرهم من الدول قبول ما كان محرما على الدول البلقانية .

وبناء على هذا أكره القانون الدولى جميع دول الشرق الادنى بعد معاهدة برلين على احترام الحريات الدينية ، ولكن روسيا لم تكن بين هذه الدول، لانها كانت من الدول الكبرى وكانت فى الوقت نفسه دولة مسيحية . فالحرية الدينية لم يكن لها هى والمساواة بين الملل أى أثر فى روسيا قبل الحرب العظمى .

وبعد الحرب البلقانية ، وعند انعقاد مؤتمر بوخارست سنة ١٩١٣ لم نر قاعدة جديدة خاصة بالحرية الدينية . ولا ندرى إذا كان هذا الغياب الدول الكبرى عن

هذا المؤتمر ، أم لأن الدول الكبرى تحاشت اثارة مثل هذه المسائل فى دول أصبحت قوية وتسعى كل دولة عظمى الى اجتذابها إلى صفها . ولكن المعلوم أن هذا الصلح قد تم تحت اشراف الدول العظمى وبموافقتها .

لقد ناقش مؤتمر بوخارست موضوع حرية الاديان عقب مذكرة قدمتها الولايات المتحدة الامريكية التى اقترحت أن يدمج فى المعاهدة نص يقضى بالتزام الدول الموقعة عليها بأن تحترم حرية الاديان والمساواة بينها ، ولكن المؤتمر قد قرر أن لا داعى لنص جديد فى هذا الصدد بما أن العالم قد اعترف بمبدأ الحرية الدينية ، ومع ذلك فان المعاهدة التى أبرمت فيما بعد بين تركيا وصربيا سلمت صراحة بالمبدأ المذكور وسمحت للمسلمين بأن يكونوا على اتصال برؤسائهم الروحانيين .

فالنصوص الخاصة بحرية الاديان فى معاهدة برلين لم تنسها معاهدة بوخارست ولكن المسألة التى استمرت غامضه هى : هل تسرى هذه النصوص على الاقطار التى ضمتها دول البلقان اليها بعد أن اقتطعتها من تركيا أم لا تسرى ؟

ولما وضعت الحرب العظمى أوزارها اقتفى مؤتمر السلام بباريس أثر مؤتمر برلين واستمر فى عمله . فكان هناك دول جديدة من ناحية والشرق من ناحية أخرى . ولكن الموقف لم يكن فى سنة ١٩١٩ هو موقف سنة ١٨٧٨ . فقد تساءلوا لماذا يقضى الواجب على الدول الصغرى بأن تتحمل صراحة مسئولية حماية الاقليات ، بينما الدول العظمى لا ترتبط بذلك رغما من أن الفريقين قد اعترفا بمبادىء قانونية واحدة . أما الدول التى غلبت على امرها فان المناقشة معها فى هذا الموضوع لم تطل ، على نقيض الدول الأخرى الذين جعلوا يتحرون اسباب هذا الالتزام الى ان انتهى الامر إلى خلاف بين الدول الكبرى والصغرى .

ففى خلال الجلسة العامة لمؤتمر السلام المنعقدة فى ٣١ مايو سنة ١٩١٩ نوقش الموضوع . فوقفت الدول العظمى محتجة على الدول الصغرى ومعترضة عليهم فأدى هذا الاعتراض وذاك الاحتجاج إلى رفض الاقتراح الخاص بأن يدون فى ميثاق عصبة الامم نص عام خاص بحرية الاديان .

لقد دافعت الدول العظمى من جانبهم عن النظريات الجوهرية الآتية :

ليست هناك طريقة جديدة، بل ان الطريقة على العكس شهيرة في العرف الدولي. والدول الجديدة والدول البلقانية التي اكتسبت الاراضي الواسعة إنما اكتسبت ذلك بفضل أساحة الدول العظمى الذين ليس فى وسعهم اقرار التنازل عن هذه الاراضى إلا إذا وثقوا بأن السلام سيبقى سليما معصوما فى المستقبل .

ومن المعلوم أن امانى الاقليات المضطهدة تقلق السلام العالمى ، فتسوية مسائل الاقليات دوليا ليس عملا عدائياً من قبل الدول العظمى بل إن الدول العظمى على النقيض تريد أن لاتتدخل فى الشئون الداخلية للدول الأخرى. واكنها تبذل الجهد فى سبيل الاحتفاظ بالسلام العالمى . وقد جاءت الخطبة التى القاها الرئيس ولسن بهذا الصدد حاسمة للخلاف ولمصلحة التسوية المرغوب فيها من الدول العظمى .

ومن الواجب أن نعترف بان الأسباب التى استندت عليها الدول العظمى لا تكفى لاثبات الضرورة القاضية بمعاملة مختلفة للدول المتمدنة . تبعاً لما إذا كانوا كباراً أو صغاراً . ولكن بعض الفقهاء قد رأو أن هذه الاسباب مقنعة فى حالة الاستعاضة عن الحياة الشرقيه بالحياة الغربية . ولذلك فانهم وافقوا على ما جاء بكتاب المسيو كليمنصو إلى المسيو باديروسكى فيما يتعلق بالاجراءات التى يستعاض بها عن التدخل الفردى لدولة فى شئون دولة أخرى افتئت فيها على حقوق الاقليات باحالة الموضوع على المحكمة الدائمة للعدل الدولى .

وهكذا أدخلت على المعاهدات نصوص خاصة بالحرية الدينية . وفى الوسع أن تراجع المواد (٢) و(٧) من معاهدة سان جرمان الرقيمة ١٠ سبتمبر سنة ١٩١٩ .

تقول المادة (٢) : « تتعهد تشيكوسلوفاكيا بان تخول جميع قطانها الحماية الكاملة التامة لحياتهم وحريتهم بلا تميز بين المولد أو الجنسية أو اللغة أو الجنس أو الدين .

ولجميع قطان تشيكوسلوفاكيا الحق فى حرية إقامة الشعائر جهرة وسراً لاى دين أو إيمان أو عقيدة مادامت إقامتها لاتخل بالنظام العام ولا تنافى الآداب . »

وترى المادة (٧) أن يتساوى جميع رعايا تشيكوسلوفاكيا امام القانون وان يتمتعوا جميعا بنفس الحقوق المدنية والسياسية بلا تميز بين الجنس واللغة والدين

« ولا ينبغى أن يؤدى فارق الدين والعقيدة والايمان الى الحاق أى أذى بأحد

رعايا تشيكوسلوفاكيا فيما يتعلق بالقبول فى الوظائف العمومية وحمل ألقاب التشريف ومزاولة مختلف المهن والصناعات »

فالمادة (٢) تعنى جميع سكان الجمهورية بغض النظر عن كونهم رعايا أم لا ، فهى تكفل لهم الحرية التامة لاعتقادهم وحرية مزاولة الشعائر الدينية سرا وجهرة الا أن يكون ذلك متنافيا والنظام العام ومخلا بالآداب .

أما المادة (٧) فعلى العكس لاتعنى الا رعايا الدولة ، فهى تكفل لهم المساواة فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية بلا تمييز بين الاديان .

ان هذه القيود لاتدخل أى تغيير على القانون التشيكوسلوفاكى الا فيما يتعلق باداء الشعائر . فالقانون النمسوى الذى بقى ساريا فى تشيكوسلوفاكيا على أن يعدل بقوانين جديدة قد كفل حرية اداء الشعائر الدينية بصفة خاصة لكل انسان بلا تمييز بين الافراد، ولكن فى حدوده. فلا يجوز إذن لغير الاديان المعترف بها من الدولة ونظمت تنظيما تشريعيا أن تتمتع بذلك . أما الآن فلا وجود لهذا التمييز . فاقامة الشعائر جهرة قد سلم بها بوجه عام. ولا حد لها الا انطباقها على النظام العام والآداب.

ومن المهم هنا أن لا يوجد أى نص يشير الى تقييد هذه الحرية فى معاهدة سيفر التى عقدت مع تركيا ولا فى المعاهدة التى عقدت مع أرمينيا ومن الواجب الاعتراف هنا بأن الفارق بين التشريع الجديد فى تشيكوسلوفاكيا والتشريع القديم هناك فيما يتعلق بحرية الدين ليس له أى قيمة فى الحياة العملية نظرا لان اداء الشعائر جهرة تؤيده جماعة دينية نظمتها القوانين الداخلية للدولة

ولقد أدخلت معاهدات سنة ١٩١٩ — ١٩٢٠ من الناحية القانونية نوعا من التجديد له أهمية عظيمة بالنسبة لحماية الحرية الدينية عندما جعلت النصوص المذكورة آنفا بمثابة قوانين تأسيسية لكل دولة بحيث لا يكون فى متناول أى قانون أو أية لائحة أو أى عمل رسمى أن يجىء بما يتناقض معها أو يزيلها وذلك تطبيقا للقاعدة القائلة بأن الواجب يقضى بأن تكون النصوص الدولية أساس القانون الداخلى فكل قانون يأتى مخالفا لهذه النصوص يكون باطلا وكذلك كل مرسوم أو عمل ادارى، غير أن الجزاء الدولى لمن يخالف لا وجود

له فى القانون الدولى إذ لا وجود لسلطة دولية نيط بها أن تبحث بناء على طلب ذوى الشأن فيما إذا كان هذا القانون أو ذاك ، أو هذه اللائحة أو تلك قد جاء منطبقاً أو غير منطبق على النصوص الدولية ، وأن تعمل على كفالة احترام القواعد الدولية فى حالة الاخلال بها . ولذلك فان القانون الداخلى وحده هو الذى يكفل هذه الضمانة وإذن يكون من اختصاص المحاكم القومية أن تعلن أن قانونا أو لائحة أو عملا رسمياً قد جاء متناقضاً ونصوص دولية . فاذا وجد فى الدولة محكمة دستورية يناط بها حل الخلافات بين القوانين العادية والقوانين الدستورية كان فى الوسع بهذه الطريقة الحيلولة دون انتهاك قواعد القانون الدولى ، وهذا كل ما يوجد من علاج .

ان هناك ضمانة فى المادة ١٤ من معاهدة تشيكوسلوفاكيا ، ولكنها ضمانة قاصرة على الحالة التى تمس فيها نصوص المعاهدة المذكورة الاشخاص التابعين لاقليات الجنس والدين واللغة . وفى هذه الحالة يتكون من هذه النصوص التزامات ذات طبيعة دولية تضمن عصبة الامم تنفيذها ، وليس فى الوسع تعديلها دون موافقة أغلبية مجلس عصبة الامم .

وتكون المحكمة الدائمة مختصة بحل الخلافات التى تتولد عن هذه المسائل بين الدولة المرتبطة بالقواعد الدولية المذكورة وأحد أعضاء مجلس عصبة الامم ، وهكذا ترى أن المنصوص عليه بالنسبة للضمانة والمحكمة الدائمة هو خاص بمصلحة أفراد الاقليات . أما إذا كان الامر متعلقا بأفراد الغالبية فليس فى عنق الدولة أى التزام دولى ولا وجود لحماية العصبة أو لتدخل المحكمة الدائمة .

إن الموضوع هام جداً من ناحية الحرية الدينية . فهذه الحرية مضمونة لجميع السكان بلا تمييز ، سواءاً كانوا تابعين للاقلية أم للاغلبية الدينية . وإذا هى انتهكت فيكون ذلك افتئاتاً على الأقلية أو الأكثرية . ومن هنا ترى أن موضوع حرية الاعتقاد أو حرية الدين أوسع من موضوع حماية الاقليات الدينية لأن هذه الحماية يمكن أن تكون فى دولة وان انعدمت الحرية الدينية .

فموضوع حرية الاديان قد عولج قبل الحرب وبعد الحرب تحت ستار حماية

الاقليات ، ذلك بان الموضوعين متماثلان فى عالم التطبيق ، أما من الناحية النظرية فمن الواجب التفرقة

وفى الوسع الآن أن نلخص ماتقدم فيما يلى :

لقد اتسع تقدير الحريات فى ميدان القانون الدولى ، ولكن ليس فى القانون الدولى قواعد مشتركة بخصوص هذا الموضوع . ولكن النصوص الخاصة العديدة تبرر النظرية القائلة بأن الحرية الدينية مع حرية إقامة الشعائر يكونان مبدأ قانونياً معترفا به بوجه عام وإن كان إلى الآن لم تنتظمه معاهدة دولية بصفة عامة وليس هناك جزاءات دولية منتجة بالنسبة لتطبيق هذا المبدأ، اللهم إذا كان الموضوع هو حماية أقلية منصوص على حمايتها فى معاهدة دولية.

ومن الواجب أن نضيف إلى ماتقدم كلمة عن مبدأ المساواة بين الاديان فهى نتيجة لحرية الاعتقاد من جهة وتجريد الدولة من الدين من جهة أخرى

وهناك فى أوربا قوانين دستورية أعلنت صراحة مساواة الأديان وهذا ماصرحت به المادة ١٢ من الدستور التشكوسلوفاكى عندماقالت: « جميع الاديان متساوية أمام القانون»

أما فى القانون الدولى فلا وجود بصدد هذا الموضوع لقواعد مشتركة أو خاصة أو نوعية ، ولكن ليس فى الوسع حقاً أن نتصور قيام حرية الاعتقاد تامة ولا مساواة فى الحقوق المدنية والسياسية كاملة فى أى دولة كانت .

وكلنا يعلم الحالة القائمة فى دول أوروبا من هذه الناحية . ومجرد اعلان المساواة بين الاديان فى دستور لا يكفى مطلقا . ذلك بأن المساواة القانونية ليست دائما مساواة فى الواقع . فرغما من اعلان مساواة الأديان فى القانون العام الداخلى فان هناك تمييزا خطيرا بين المعتقدات من نواح كثيرة .

وليس هذا التمييز قاصرا على التأثير والنفوذ فى الحياة العامة ولكنه يتناول أيضا الميدان القانوني . فانتشار الدين أو تاريخه هو الذى يحدد مهمته فى الدولة فأنت ترى من ناحية اديانا قد اتصلت اتصالا وثيقا بتنظيم الدولة ، ومن هنا يتضح لك سبب تفوقها على الأديان الاخرى . ومن جهة أخري نرى مللا ليس لها أى نفوذ

فى الحياة العامة ولا تلحظ وجودها رغما من مساواتها بالاديان الاخرى . وهذه هى الحالة فى الدول التى قامت فيها الكنائس فى صورة طوائف عامة بموجب قوانين، كما هو الشأن فى جميع دول أوروبا الوسطى وفى المانيا وإيطاليا وانجلترا وفى كثير من الدول الاخرى . ولكن مساواة تامة بين الكنائس والاديان من الناحية القانونية غير جائزة إلا على قاعدة فصل الكنيسة من الدولة . وهذه هى الوسيلة الوحيدة التى تضمن حرية الاعتقاد والمساواة الكاملة بين الأديان والنزاهة التامة للدولة ضمانا صحيحا .

والآن ننتقل إلى موضوع الاقليات

حماية الاقليات

اصبحت حماية الاقليات منذ مؤتمر السلام الذى انعقد بباريس بعد الحرب احدى القضايا الهامة التى أثارت الجدل والنقاش . فقد اجتمعت مؤتمرات دولية عديدة قصدا إلى دراسة هذا الموضوع الذى صارت أهميته القانونية والسياسية خارقة للعادة واعتبر أحيانا أنه سيكون فى المستقبل قاعدة القانون الدولى الجديد . فجميع الهيئات العلمية الدولية التى قصرت جهودها على دراسة القانون الدولى قد شغلها هذا الموضوع حتى أصبح لهذا الموضوع آداب هامة تزداد وتربو يوما بعد يوم رغما من أنها لا تمس عمليا إلا بعض دول جديدة والدول البلقانية التى ولدت حديثا أو اتسعت بعد الحرب العالمية .

إن نقد الموضوع يختلف باختلاف وجهات النظر السياسية المؤلف ولا سيما إذا كان تابعا لأقلية أو أكثرية ، إذ كل يجنح إلى تأييد رأيه، ولكن المهم عندنا نحن أن نضرب بجميع الأهواء عرض الأفق ولا نخرج عن قضية حماية الاقليات .

إن معنى نظرية حماية الاقليات من الناحية القانونية تنطوى على مجموعة أفكار وقواعد ونظم الغرض منها الدفاع عن الأقليات ضد كل ضغط من جانب الدولة مع كفالة حد أدنى من الحرية لهم . وهذا الحد الادنى الخاضع لتقلبات الظروف متغير وله قيمة نسبية بحتة . وليس من قواعد أو معيار مطلقا من هذه الناحية .

إن كل حماية للأقليات ترمى إلى أضعاف الفوارق القانونية القائمة بين الأغلبية والاقلية . ذلك بأن الموقف القانوني للاكثرية هو بمثابة أقصى حد ممكن للحقوق التى تتمتع بها الاقلية. فاذا ماتحقق هذا الحد النهائى من جميع النواحى فأصبح جميع قطان الدولة وجميع جماعاتها متساوية فى الحقوق اختفت الاقلية، قانونا بما أن هناك مساواة فى الحقوق تحول دون احتمال قيام النظام الخاص بالاقلية . ولكن هـذا لا قيمة له من ناحية الاحصاء حيث الرقم وحده هو الذى يصطنع الاقلية أو الاغلبية كما لا قيمة له من الناحية السياسية ولذلك وجب أن نميز :

(١) الاقلية بالمعنى السياسى

(٢) الاقلية بالمعنى الاحصائى

(٣) الاقلية بالمعنى القانونى

وهذه النقطة الاخيرة هي التى تعنينا .

إن أغلبية بالمعنى القانونى تفرض قيام نظام قانونى مزدوج . نظام أقلية ونظام أغلبية . ففى حالة ما يحل محل هذا النظام المزدوج نظام وحيد على قاعدة المساواة التامـة فى جميع المسائل تختفى الاقلية قانونا ، رغما من احتمال قيامها من الناحية الاحصائية والناحية السياسية.وهذا أمر منطقى .

أما وقد تحددت هذه النقط فقد وجب أن نستخلص القاعدة العامة الآتية:

ليس لأية أقلية حقوق أكثر من حقوق الأكثرية، وليس لأية أقلية أن تطالب بحقوق لا تتمتع بها الاكثرية. ذلك بأن الدولة ليست مكرهة على أن تخلع على الأقلية حقوقا لم تخلعها على الأكثرية .

وليس الغرض من حماية الاقليات هو خلق مزايا وامتيازات لها ، ولـكن الغرض منها تحسين موقفهم القانونى بالنسبة المركز القانونى للاغلبية

هذا إلى أن المعنى المراد من حماية الاقليات ليس هو إنشاء نظام خاص يجىء متعارضاً والنظام العادى للدولة . لان الواجب يقضى بتقدير هذه الحماية داخل النظام الطبيعى للدولة . فالدولة يجب أن تبقى حرة فى تسوية الحياة القانونية لسكانها سواء أكانوا من الاغلبية أم من الاقلية وليس فى وسـم الاقلية أن تحقق مطالبها داخل

الدولة إلا فى الصور والاشكال القانونية التى تضعها الدولة .

ومن الواجب أن نلقى شيئا من النور على هذا الموضوع النظرى عن طريق ضرب المثل .

لنفرض أن دولة أدخلت عندها نظام المدارس العامة التى تنفق عليها الدولة وقصرت التعليم فيها على الشئون المدنية ومنعت إنشاء مدارس خاصة على قاعدة حماية الاقليات التى يضمنها القانون الدولى الذى اعترف للاقليات على نحو معاهدات سنة ١٩١٩ — ١٩٢٠ « بحق المساواة فى إنشاء وإدارة ومراقبة مؤسسات البر والاحسان والمدارس الخ على حسابهم ، وإذاً فمتى حرمت الأغلبية الحق فى إنشاء مدارس دينية خاصة فلا يكون للاقلية مطمع فى غير ذلك .

ان الاقلية تابعة لسيادة الدولة ، ومن الواجب عليها أن تحترم النظام القانونى للدولة، وليس لها أن تقيم وزناً لحقها إلا على قاعدة هذا النظام القانونى باعتباره مقياساً ومعياراً . ولو كان الامر غير ذلك أى إذا كان للاقلية أن تطالب بنظام مختلف عن نظام الدولة أو كانت الدولة عاجزة عن أن تمس نظام الاقليات فان حماية الاقليات تصبح عائقاً فى سبيل تطور الدولة ، وتكون وحدتها مهددة وعملها فى سبيل المدنية معطلا ، فلو كان لجميع أقليات الدولة الحق فى أن تنشىء مدارس مدنية لأصبح من المستحيل ان تقوم للدولة ذات الاقليات المتعددة قائمة من ناحية تمدين الدولة وتجريدها من الصبغة الدينية لاسيا وان هذا التمدين والتجرد من الصبغة الدينية وحصر المسائل الدينية فى دائرة محدودة لاسلطان لها على سياسة الدولة قد اصبح شرطاً جوهريا فى نظر الفقهاء الدوليين لوجود جماعة دولية وطيدة الأركان .

ان الواجب يقضى بتأييد مبدأ سيادة الدولة مع تحديدها تبعاً لمطالب الحياة الدولية وطبقاً لقواعد قانونية اجبارية مشتركة . ولكن تحديد سيادة بعض الدول لأسباب خاصة لايجوز التسليم به دون الضرورة العاجلة .

إننا فى حاجة إلى ترتيب للمصالح الدولية حتى لاتحمى المصالح الثانوية إضراراً بالمصالح الجوهرية ، وحرية كل دولة فيما يتعلق بنظامها القانوني الداخلى هى من الحقوق الاساسية الدول . ولقد وافق المجمع الاميركى للقانون الدولى فى أول جلسة عقدها

بواشنطون فى ٥ يناير سنة ١٩١٦ على « تصريح حقوق الامم وواجباتها » جاء فى فقرته الثانية النص الآتى :

« لكل أمة الحق فى الاستقلال بمعنى أن لها الحق فى متابعة العمل لرخائها وسعادتها ، وأنها حرة فى إنماء نفسها دون تدخل فى شئون غيرها من الدول أو أن تسند لنفسها حق رقابة على سواها ، بشرط أنها ، وهى تعزز حقوقها ، لا ترتكب تدخلا أو انتهاكا للحقوق الضرورية للدول الاخرى »

ان الاساس القانونى لكل نظام خاص بالاقلية يقوم إما بمقتضى القانون الداخلى للدولة وحدها ، أو بمقتضى القانون الدولى ، وفى وسع القانون الدولى فى الحالة الثانية أن ينظم نظام الاقليات كله كما فى وسعه أن يكتفى بتحديد بعض مبادىء تقيم الدولة على أساس منها تفاصيل نظام الاقلية . وإذا كان حقاً ان هذه الطريقة قد تفوقت فى بادىء الرأى ، فان القواعد الدولية قد تضاعفت من يوم لآخر وتخصصت وتحددت

ان نظام الاقليات فى وسعه أن ينطوى على تحقيق مختلف الاغراض ، ففى وسعه :

(أولا) أن يرمى إلى الاحتفاظ بمؤسسات الاقليات المتخلفة عن نظام قديم ومهددة بتغيير سياسى يتم بين آن وآخر . كأن يسلخ قطر عن دولة على نحو ما حدث فى تركيا داخل شبه جزيرة البلقان .

(ثانياً) أو يرمى إلى اشتراك الاقلية فى الحكومة والادارة التابعة للتاج وفى التمثيل داخل البرلمان .

ومن الجائز ان يتناول اشتراك الاقلية فى إدارة الدولة جميع فروع الادارة العامة .

ونجد فى هذا الميدان مسائل كثيرة من بينها : تعيين موظفين من الاقلية واستعمال اللغة وإنشاء مدارس ومؤسسات دينية من مختلف الانواع للاقليات كلها ، وتحديد نسبة كل أقلية فى هذا الميدان ، والتمثيل النسبي فى البرلمان وفى جميع الهيئات العامة وما إلى ذلك من المسائل .

وفى الوسع أن ينظم هذا الاشتراك فى الادارة العامة بصور مختلفة . فهناك مؤسسات عامة أعدت لجميع السكان بلا تمييز بين الاغلبية والاقلية ، ومن جهة أخرى

فان هناك مؤسسات كالمدارس توزع على نظام بين الاغلبية والاقلية، كما هو الواقع الآن . وفى جميع المسائل التى من هذا النوع تكون النسبة المئوية هى قاعدة مطالب الاقلية بوجه عام . وإذن فلا ضرورة البتة لوضع نظام قانوني خاص يكفل حلا عادلا منصفاً لهذه المسائل ، وتكفى نصوص عامة تشريعية أو إدارية .

ان احترام الاقلية قد يؤدى إلى المساواة التامة بين جميع السكان وجماعاتهم داخل الدولة ولقد يكون فى الوسع نظريا أن نحدد مثلا النسبة الخاصة بجميع طبقات الاهالى فيما يتعلق بالاشتراك فى الحياة العامة عن طريق سن قوانين عامة ولكننا لانستطيع أن نجد فى هذا النظام القائم على المساواة مكاناً لقيام أقلية بالمعنى القانونى وإلا كان الأمر هو على الراجح قيام دولة فى دولة .

ولكن هناك أحوالا تكون فيها للاقلية حقوق أكثر مما لها طبقاً للاحصاء . وفى هذه الحالة نكون أمام امتيازات لمصلحة الاقليات ، وتشيكوسلوفا كيا مثل حى على هذا النوع من التمييز الخارق ، فعدد المدارس الالمانية فى تشيكوسلوفا كيا هو نسبياً أكبر من عدد المدارس التشيكوسلوفا كية ذاتها « بالمعنى الجنسى »

وتعليل هذا يرجع إلى أن تشيكوسلوفا كيا كانت فى عهد النظام الامبراطورى القديم معدودة أقلية ، وإذن فالحالة القائمة هناك اليوم ليست نتيجة ظلم أو اضطهاد، وإنما نتيجة تطبيق قانونى نزل بعدد المدارس التشيكوسلوفا كية إلى هذا الحد حتى تقوم نسبة صحيحة ، وهذا تطبيق للقاعدة القائلة بأن ليس لاقلية أن تطلب أكثر من حقوق الغالبية

(ثالثا) ومن أغراض حماية الاقليات فى بعض الاحيان أن يكفل لاعضائها وجماعاتها حرية إنشاء وإدارة ومراقبة مؤسساتها المذهبية كالمدارس وجماعات البر والاحسان الخ ، على أن يكون كل ذلك بنفقات على حساب الاقلية طبعاً ، والدولة أن تساعد هذه المؤسسات الخاصة بالاقليات مع كامل حريتها فى تقدير ذلك طبقاً لقوانينها ولكن أليس هذا بداية العمل بنظام خاص للاقلية ؟

ان الحصول على حق الاشتراك فى الادارة العامة أو حق إقامة مؤسسات مذهبية خاصة لايتطلب ضرورة أن تكون الاقليات قد اتخذت صورة طوائف أو

هيئات لها شخصيه معنوية

(رابعا) ولكن فى الوسع أن تصل حمايه الاقليات إلى حد تعتبر معه أشخاصاً معنوية،وفى هذه الحالة وحدها تمثل الاقلية كائناً قانونياً ، أو وحدة قانونية أو عاملا من عمال القانون.

ان فى ميدان القانون المذهبي مواقف قانونية عجيبة ، فتصور مثلا أقلية كاثوليكية فى دولة ليست مسيحية أو ليست كاثوليكية فماذا يكون حظها من الشخصية المعنوية؟ ان جنوح نظام الكنيسة الكاثوليكية نحو مبدأ المركزية يحول دون أن تكتسب الأقلية الكاثوليكية فى دولة ما طبيعة الشخصية المعنوية تلقاء القانون الدولى لدولة ما . وانما يكون فى وسع الكنيسة كلها أن تكتسب هذه الشخصية بناء على نصوص تكوينها . وعداوة الكنيسة الكاثوليكية لاستقلال فروعها الذاتى معلوم مشهور وجميع المحاولات التى تكلم عنها التاريخ بصدد من حكم ذاتى خاص بالكنائس الفرعية الكاثوليكية قد فشلت فما هى مجهودات نابليون فى سبيل انشاء كنيسة كاثوليكية فرنسية قد ذهبت أدراج الرياح ولحقت بها المساعى السياسيه لسويسرا أو المانيا والمجر وغيرها من الدول فى سبيل الحصول على استقلال ذاتى للكاثوليك مهما كانت ضآلة هذا الاستقلال فى أرض الدولة ، ذلك بأن الظفر كان خاصا بمركزية قاسية لم تجد لها فى داخل نظام الكنيسة الكاثوليكية ما يزاحمها ، وهذه المركزية وحدها هى اليوم الواسطة الوحيدة للقوة السياسية للكنيسة ورجال الكنيسه الدبلوماسيين فى الفاتيكان يفقهون تماما قيمة القوات المنشقة فى العالم ، كما يفهمون نقائص وعيوب الجماعه الانسانية .

ومن أجل هذه المقاومة وذلك التشبث بأن يكون للكنيسة كلها شخصية معنوية قد وجدنا فى بعض معاهدات دولية نصوصا خاصة بذلك فى أرض هذه الدولة أو تلك . وكذلك حال النصوص التى تضمن حرية العلاقات بين الرؤساء الروحانيين المقيمين فى الخارج والكنيسة الكبرى فى روما .

ولكن من الواجب أن نعلم أن هذه المسائل قد تجاوزت حدود حماية الاقليات وانتقلت الى نوع آخر من المسائل القانونية وهى مسائل علاقات ما بين الدولة وكنيسة

لها حق السيادة ونظمت بطريقة دولية .

ولذلك وجب أن تعود الى موضوعنا لنعلم أن الشخصية المعنوية تكون للاقليات فيما يأتى : —

(ا) فى ميدان القانون الخاص وحده بحيث تكون الاقلية أهلا لان تملك أموالا وأن تجرى أعمالا قانونية صحيحة فى ناحية القانون المدنى .

(ب) فى ميدان القانون العام بحيث يكون للاقلية الحق فى تنظيم ومراقبة الادارة العامة فى ناحية معينة تحددها القوانين الادارية فى الدولة دون أن يكون لها فى الوقت نفسه الشخصية المعنوية فى ناحية القانون المدنى .

(ج) فى ميدان القانون العام والقانون الخاص ، فليس من الضروري إذن أن يكون لطائفة عامة طبيعة الشخص الادبى فى القانون المدنى بمجرد وجودها إذ لا مناص من أن يطلب للطوائف العامة تصريح ليكون لهم هذه الشخصية .

(خامسا) ان اسمى شكل قانونى لحماية الاقليات هو فى الاستقلال الذاتي الممنوح من دولة لاحدى الاقليات ، ومعنى كلة حكم ذاتى أو استقلال ذاتى هنا هو المعنى القانونى الأصلى المشتق من الكلمة اليونانية التى تفيد قيام جماعة أو طائفة لها سلطة سن قوانينها بنفسها بالمعنى الصحيح الصريح الرسمى . فاذا كانت هناك طائفة لا تخضع لهيئة أسمى كالدولة استعضنا عن كلة حكم ذاتى أو استقلال ذاتى بكلمة سيادة . واذن فكلمة حكم ذاتى أو استقلال ذاتى تستعمل بصفة عامة بالنسبة للجماعات التى لها سلطة تشريعية وتكون داخل الدولة وتابعة لسيادة الدولة ، وانك لتجد مثلا للحكم الذاتى بالمعنى الصحيح فى بلاد التاج التى كانت تابعة للنمسا القديمة ، أو فى الكنائس البروتستنتية التى فى دول أوروبا الوسطى ، وهى الكنائس التى نظمت على قاعدة قوانينها الخاصة التى اعترف بها كقوانين أصدرتها الدولة ونفذها رئيس الدولة ومن المدهش أن نظام هذه الكنائس الذى يمكن أن تتخذ منه مثلا للحكم الذاتى بالمعنى الصحيح للكلمة قد غاب عن الكتاب الذين عنوا بحماية الاقليات وموضوع استقلالها الذاتى .

ان فى الوسع أن نميز نوعين من هذا النظام ، فقد يحدث ان الدولة لا تخلع على

احدى الطوائف العامة غير حق ادارة شئونها ذاتا . «Self -administration على قاعدة القوانين المشتركة دون أن تبيح لها أن تسن لنفسها قوانينها الخاصة ، والطراز المعروف من ناحية الاداة الذاتية للشئون الخاصة نجده فى الخط Commune الذى يدير شئونه الخاصة موظفوه الخاصون ، ولكن على قاعدة قوانين الدولة ودون أن يكون له الحق فى أن يسن قوانين لنفسه ، وكذلك شأن الطوائف المذهبية لليهود وغيرهم .

أما الشكل الثانى لهذا النظام فتجده فى الاستقلال الذاتى بالمعنى الدقيق للكلمة وهو المعنى الذى يخلع على الجماعة التى نحن بصددها حقها فى أن يكون لها تشريعها الخاص وادارة شئونها الذاتية على أساس قوانينها الخاصة وقوانين الدولة ، ويجرى العادة بان نسمى هذين الشكلين استقلالا ذاتيا Autonomie ولكن يحسن بنا أن نجد اصطلاحا لكل منهما حتى يتميز أحدهما عن الآخر .

ومن الضرورى هنا أن نلقى شيئا من النور على هذه الافكار العامة حتى يتسنى لنا أن نناقش جديا موضوع حماية الاقليات الدينية ، ولكن قبل البدأ فى دراسة القانون الدولى الوضعى من الناحية التى تمس هذه المادة يجب علينا أن ندرك معنى فكرة الاقليات الدينية وأن نوجه الانظار بنوع خاص الى هذا الموضوع .

تتكلم معاهدات سنة ١٩١٩ — ١٩٢٠ عن أقليات « الجنس واللغة والدين » وقد جاءت هذه المعاهدات بنصوص مشتركة ، إلا بعض استثناءات طفيفة ، ولكننا لا نجد فى هذه المعاهدات أى تعريف للاقلية الجنسية أو الاقلية اللغوية أو الاقلية الدينية ، ولذلك كان على العلم أن يدلى الينا بهذا التعريف ، وليس فى وسعنا هنا أن نشغل أنفسنا بالاقلية الجنسية ولا بالاقلية اللغوية رغماً من أن هناك تشابها بين فكرتى الاقليتين المذكورتين ، ذلك بأننا على يقين من أننا إذا تكلمنا عن الجنس توجهت الفكرة الى الامة مباشرة ، بحيث يمكن أن يكون معنى « أقلية الجنس » فى بعض الظروف هو ما يسمونه أقلية قومية أو أقلية لغوية ، وهذا ما يقول به الاستاذ

العلامة « لفور » فى كتابه الجليل المسمى « الاجناس والقوميات والدول »

لقد قال لنا هذا العلامة : « ان الاهمية السياسية والقانونية الطفيفه التى للجنس تجعل النظرية الالمانية بعيدة عن التأييد ، إلا إذا كان الاستمرار فى الكلام عن الجنس واعتبار الخلط بين هذه الكلمة وغيرها خلطا ساذجا لا يقصد منه المعنى المراد من كلمتى قومية ودولية »

ان الفرق بين الاجناس فى أوروبا ليس له أية أهمية عملية ، وما دامت هذه القضيه لا تؤدى الى خلافات من الناحية القانونيه فلا وجود لها بوجه عام ، ومن الواجب هنا أن نميز نواحى الاجتماع وتكوين الانسانية والطبائع البشرية والتاريخ الطبيعى للانسان .

ولقد يكون ما يقوله علماء الاجتماع هاما ، ولكنه لا يعنى القانون مطلقا ، اللهم إلا إذا وجدت جماعات جنسية لها مصالح فى علاقات متبادله أو فى خلاف ، وفى الوسع أن نتفق تمام الاتفاق مع المسيو « لفور » فى قوله ان فى النظريات الجنسية الجديدة من « الخيلاء التافهة » أكثر مما فيها من العلم ، واذا كانت فروق الجنس لها أهمية كبيرة فى أمريكا بالنسبة للنضال بين البيض والسود (راجع لفور ص ٣١ جزء أول) فانك لا تجد فى أوروبا غير اليهود الذين يختلفون بجنسهم عن سائر سكان القارة ولا يزالون إلى الآن فى بعض الدول عنصرا أجنبيا عن الهيئه القومية ، ولكن الفرق الجنسى فى هذه الحالة يتناول أيضا الفرق الدينى ، وفى الوسع ان نتساءل عما إذا كان من المصلحة العامة ومن مصلحة اليهود أنفسهم اثارة هذا الفارق الجنسى فى ميدان القانون الدولى أم لا ، ويلوح لنا انه إذا لم يكن الغرض خلاف حماية أقلياتهم لكان فى الوسع تحقيق النتائج المطلوبة عن طريق حماية أقليات الجنس واللغة والدين وحرية العقيدة المنطوية على حرية المذاهب والاديان ، ولكن اليهود يذهبون بمطالبهم السياسية إلى حد اعتبار أنفسهم أمة ، وإذا اعترفت بهم الدول كأمة فان فى وسعهم أيضا أن يستفيدوا من حماية الاقليات القومية ، ولهذا فانهم طلبوا من مؤتمر الصلح بباريس أن ينشىء لهم فى فلسطين وطنا قوميا نظرا لانه لا وجود لأمة دون أرض خاصة حتى يقيموا الدليل العلمى على انهم يملكون أيضا أرضا قومية

ان فى وسع اليهود ان يستفيدوا من حماية الاقليات فى جميع الاحوال سواء أكانت خاصة بالجنس او بالقومية أو بالدين ، ولذلك فان فى المقدور القول بأن التسوية اليهودية كانت جنسية ومن الممكن أن نفهم أيضا لماذا عنيت معاهدات سنة ١٩١٩ — ١٩٢٠ بجميع أنواع الاقليات ولماذا خلعت عليهم نظاما مشتركا عوضا عن نظام خاص لكل أقلية بغض النظر عن النص الخاص بموضوع اللغات فى المدارس العامة .

ومن الواجب ألا ننسى أن الاقليات القومية أو المذهبية الدينية لا تطلب دائما نظما واحدة . فالاقليات القومية تطلب الحرية فى انشاء مدارس قومية تفتح أمام جميع أعضاء الاقلية دون تمييز بين الاديان . وأما الاقليات الدينية فانها تطلب انشاء مدارس دينية لاعضائها دون تمييز بين جنسيتها . فأى هذين النوعين من الحماية يجب أن يكون له السبق على الآخر ؟ ان دولة بها عدة اقليات تكون دائماً امام صعوبات يتعذر حلها جدا . خذ مثلا اقلية ارثوذوكسية فى دولة أغلبيتها كاثوليك تطلب التصريح لها بانشاء مدارس ارثوذوكسية لاعضائها الذين يتكلمون اللغة الروسية والالمانية والتشيكوسلوفاكية أو الماجيار . وان تطلب هذه الجنسيات فى الوقت نفسه حق انشاء مدارس قومية دون تمييز بين الدين . فهل يكون من الواجب على الدولة أن تحترم الفارق القومى فى النظم الدينية للاقلية والفارق الدينى للنظم القومية للاقلية . فالى أية نتيجة تصل ونحن نسير فى هذه السبيل ؟

وفى الوسع الاعتراض بان ليس ثمة صعوبات خطرة فى سبيل الدولة لان الامر يتعلق بنظم ومنشئات خاصة اسستها جماعات تكونت دون تدخل السلطة العامة . خذ مثلا فريقا قوميا يطلب حماية اللغة بينما فريق مذهبي يطلب حماية دون أن يشير الى اللغة ، قد يحصل هذا فكيف يمكن أن يتحقق الحظ العادل أو حصة الانصاف فى المبالغ التى رصدتها الميزانية على هذه الاعمال واعتمدتها السلطة التشريعية ، وما هى قيمة حصة الانصاف هذه التى اعترفت بها معاهدات الاقليات الجنسية أو الدينية أو اللغوية بالنسبة للمدن أو الحواضر التى تقطنها نسبة هائلة من رعايا الدولة التابعين

لاقلية ؟ ان من المتعذر أن نوزع هذا التوزيع التفصيلى مع ملاحظة الاقليات الجنسية والمذهبية فى آن واحد .

أما فيما يتعلق بأقليات الجنس فقد سبق أن أشرنا الى عدم أهمية هذا الموضوع بالنسبة لحماية الاقليات فى أوروبا . ذلك بأننا عندما نفكر فى أقلية بالمعنى القانونى نفكر فى الوقت نفسه فى اللغة والدين ، وهذه هى حالة اليهود أيضا . فمطالبهم فى الميدان الخاص بالاقليات تتعلق بالنظم المذهبية أو باللغة العبرية . لذلك رأينا معاهدة برنو Brno التى عقدتها تشيكوسلوفاكيا والنمسا فى ٧ يونيه سنة ١٩٢٠ فى سبيل تسوية موضوع الجنسية وموضوع حماية الاقليات قد نصت فى المادة التاسعة منها بما يأتى · وتفسر على الخصوص كلمات «بالجنس واللغة» تفسيرا يؤدى الى اعتبار اللغة أقوى علامة للجنسية

وفى الوسع تطبيق هذا النص على أوروبا كلها .

ويبقى أمامنا الآن حماية أقليات اللغة والدين ، ولكن من الواجب هنا أن نفرق .

ان الحاجة الى الحماية هى ذات أهمية عملية تلقاء كل أقلية جنسية فى دولة ما ، لان الغالبية القومية لها بناء على مبادىء القوميات الحق فى أن تفرض ارادتها على تنظيم الدولة . واذن لها الحق فى أن تهدد الاقليات القومية . أما موضوع حماية الاقليات الدينية فعلى العكس ليس له أهمية عملية فى كل دولة يكون فيها اقليات من هذا النوع . وهذا ما سنراه فيما يلى :

فما هى الأقلية الدينية ؟ ان كل أقلية فى داخل الدولة تفرض :

(١) وجود غالبية .

(٢) ان هذه الغالبية متفوقة على الاقلية من الناحية السياسية وان الاقلية مهددة من الاغلبية . ومن المعلوم أن هناك أغلبيات تضطهدها الاقليات ، خذ مثلا الاهالى فى بعض نواحى أسيا وأفريقيا الذين يعيشون فى ظل الاستعمار تجدهم موضع اضطهاد الاقليات ، واذا لم يكن هناك خطر من الاضطهاد فان أية أقلية لن تكون فى حاجة الى حماية القانون .

ومن المعلوم أيضا أن الاقليات القومية هى اليوم مهددة . وهذه هى القاعدة . واذن فهى فى حاجة مطلقة الى اثبات خطر الاضطهاد فى كل حالة . لان هذا يفسر المهمة

التى تقوم بها الجنسية بالمعنى الجنسى الذى تفهمه السياسة العصرية . ولكن الامر لم يكن دائما هكذا .

ففي القرون الوسطى وفى خلال القرون الاولى من التاريخ العصرى كان الدين يؤدى الرسالة التى تؤديها القومية اليوم ، واذن فان الاقليات الدينية وليست الاقليات الجنسية هى التى كان دين الغالبية يهددها . وهكذا رأينا القومية تحل محل الدين فى ميدان حماية الاقليات .

فما هو المركز الحالى للدين فى الميدان السياسى وامام القانون ؟ من المتعذر بيان موقف كل دولة . ولذلك يجب أن نعود مرة ثانية الى الفارق بين الشرق والغرب ففي الدول الشرقية حيث تقوم كنائس مرتبطة ارتباطا وثيقا بنظام الدولة ، وذات تأثير فى الحياة العامة كلها، تكون كل أقلية مذهبية مهددة بالاضطهاد كما يزعمون . واذن فأنت تجد هنا مسوغات ومبررات مصطنعة لحماية الاقليات المذهبية بالقانون الدولى . ولكن من الدول ولاسيما فى الغرب، من أعلن ومارس حرية العقيدة مع الاعتراف بالمساواة بين الاديان واستغلال الحقوق المدنية والسياسية بالنسبة للعقائد الدينية ، ودولة تسلم بهذه المبادىء وتقبلها تعلن حيدتها تلقاء المسائل المذهبية ، ومبدأ المساواة بين الاديان لا يسلم بالبناء القانونى لكنيسة خاصة بالدولة أو حتى بكنيسة متفوقة يمكن أن تضطهد بذاتها الاقليات أو تكره الدولة على اضطهاد المذاهب الاخرى .

ويترتب على هذا

١ — من الناحية السياسية : إن أقلية دينية ليست بحاجة لاية حماية اذا لم تكن مهددة بأغلبية متفوقة .

٢ — من الناحية القانونية : إن نظاما قانونيا للاقلية من المستحيل قيامه فيها ، نظرا لأن الحماية القانونية للاقليات تفرض على الخصوص وجود عدم مساواة بين الحقوق ولو عدم مساواة نسبية .

إن مساواة الاديان هى حماية أسمى من أى نظام لاقلية الاديان ، ذلك بان نظام الاقليات يمكن ان ينظر اليه على أنه مرحلة فى الطريق المؤدية إلى الحرية والمساواة . ففرض نظام اقليات مذهبية على دولة سلمت قوانينها بحرية العقائد والمساواة بين

الاديان هو اخراج هذه الدولة قانونا عن مرتبتها واكراهها على التقهقر والتدهور ولا يجوز اعتبار ذلك رقيا وانما هو تدهور بالمعنى الصحيح .

وفى الوسع أن تتصور أن حالة كهذه لا يمكن أن توجد ، ولكنها موجودة لسوء الحظ ، فالتشريع الدولى الجديد الخاص بحماية الاقليات فيه أمثلة على ذلك . فالنمسا والمجر وتشيكوسلوفاكيا الذين اعترفوا جميعا بحرية العقائد كاملة كما اعترفوا بالمساواة المذهبية على نمط الغرب قد عوملوا معاملة الدول البلقانية ذات النظم المذهبية الخاضعة لها الدولة . فقد فرض على هذه الدول الثلاث بعد الحرب العالمية مبدأ حماية الاقليات الدينية ، فما أفظع عقم هذا النظام وأشده إيلاما للنفوس ، وما أجهل الساسة بالوقائع .

لقد قلنا إن موضوع حماية الاقليات الدينية لا يلوح لنا بناء على المعاهدات السارية كنظام قانوني قائم بذاته وانما هو نظام داخل ضمن الحماية المشتركة للاقليات الجنسية واللغوية والدينية ، ولننظر الآن فى الصور التى ظهرت فيها حماية الاقليات الدينية خلال التاريخ .

انك لتجدن هذا النظام فى معاهدات الامتيازات التى عقدتها تركيا ونتائج هذه المعاهدت معروفة ومصيرها معروف أيضا .

ولكن بين الظروف التى أثارت موضوع حماية الاقليات الدينية مايجدر بنا أن نشير اليه وهو موضوع النزول عن السيادة فى أراضى يسكنها اهالى يعتنقون دينا غير دين الدولة الجديدة صاحبة السيادة . ونجد شرط حماية أداء شعائر الاهالى الذين انضموا إلى الدولة الجديدة وكفالة حرية أديانهم فى معاهدة أوليفا Oliva الرقيمة ٣ مايو سنة ١٦٦٠ لمصلحة پوميرانيا التى نزلت عنها بروسيا لاسوج، وليفونيا التى نزلت عنها بولونيا لاسوج أيضا . فلما كانت ليفونيا كاثوليكية وأسوج بروتستنتية فان الغرض كان فى الواقع حماية الاقلية الدينية على عكس الحال بالنسبة لپوميرانيا البروتستنتية كاسوج فان صيانة الامتيازات بواسطة النصوص لم يستغش طبيعة مذهبية أو دينية .

كذلك الشأن بالنسبة لمعاهدة نيميج Nimégue الرقيمة ١٠ أغسطس سنة ١٦٧٨

التي عقدت لمصلحة مايستيريخت Maestricht التي كان يقطنها سكان كاثوليك ونزلت عنها فرنسا لهولندا ، ونصوص معاهدة ريسويك Rysweecke (سنة ١٦٩٧) المعقودة بين الدول ومعاهدة بريسلو سنة ١٧٤٢ الخاصة بتنازل النمسا عن سيليزيا لبروسيا ومعاهدة فريدريكسام Frederikshamm سنة ١٧٩٠ التي عقدت لمصلحة فنلندا التي ضمت إلى روسيا (راجع دوبارك ص ٧٧ — Duparc)

فاذا كانوا قد نصوا في هذه المعاهدات على الاحتفاظ بالحالة الحاضرة Statu quo تلقاء حرية اداء الشعائر الدينية والتمتع بالاموال الكنائسية فما ذلك إلا لانهم أرادوا حماية الاقليات الدينية من أي اكراه واي تصرف استثنائي يمكن أن يضر في المستقبل بمصالحهم . ولكنهم لم يريدوا تجريد سلطة الدولة فيما يتعلق بتعديل النظام القانوني الذي كان قائما في داخلية الدولة يوم التنازل

ونجد في معاهدة فينا سنة ١٨١٥ مثلا هاما لحماية الاقليات الدينية ، وهو الخاص بحالة جمهورية جنيف التي اتسعت بضم اقليمين كانا تابعين فيما مضى إلى السافوى

لقد انضم بموجب هذا النص إلى جنيف موطن الكلفانية سكان مقاطعة كاثوليكية ، ولذلك وضع مؤتمر فينا نظاما للاقلية دقيقا حدد به سيادة جنيف تحديدا تاما تلقاء المقاطعة الجديدة التي ضمت اليها ، وفضلا عن مبدأ توحيد القوانين والحقوق السياسية لجميع سكان جنيف الذي نص عليه بروتوكول ٢٩ مارس سنة ١٨١٥ بخصوص تنازل ملك سردينيا عن هذه الاراضي لجنيف فان هذا البروتوكول قد اشتمل على الموضوعات الآتية .

الاحتفاظ بحماية الدين الكاثوليكي في الاراضي المتنازل عنها كما كان الحال فيما مضى .

الاحتفاظ بالدوائر الاكليريكية القائمة وضم الاراضي المقتطعة بعد رضاء رئيس الاساقفة .

اشتراك الكاثوليك في ادارة الاخطاط ذات الاهالي المختلطة .

إنشاء مدارس ومعابد مسيحية فى هذه الاخطاط

تعهد الحكومة بتقديم المساعدات التى كانت تقدمها الحكومة السابقة لصيانة الاكليروس والاديان .

قبول الاطفال الكاثوليك فى معاهد التعليم العام والتعليم المنفصل عن الدين الكاثوليكى فى هذه المعاهد .

كان الغرض الجوهرى من هذه التسوية ضمان ادارة المؤسسات الكاثوليكية بواسطة الكاثوليكيين دون البروتستنتيين ، وهذا راجع إلى الحقد العظيم الذى أكنه المؤتمر لحكومة جنيف البروتستنتية . ولكن ليس هذا كل ما اشتمل عليه البروتوكول ، ذلك بان النص النهائى من هذه المعاهدة قد سن جزاءا تنفذيا اليك نصه :

« يحتفظ صاحب الجلاله ملك سردينيا بالحق فى تبليغ مجلس الدييت السويسرى كل شكاية يمكن أن يؤدى اليها عدم تنفيذ المواد المذكورة وأن يؤيد ذلك بواسطة عماله الدبلوماسيين لدى الدييت »

ولكن نظاما كهذا يوضع فى سبيل حماية الاقليات الدينية لا يرضى اليوم واحدا من الغربيين لانهم يريدون جميعا اطلاق الحرية فى أداء الشعائر الدينية بمختلف المذاهب اطلاقا لا حد له

أما مؤتمر باريس فلم يأت بجديد خاص بحماية الاقليات الدينية ، ولكن المهم هو أن هذا المؤتمر قد جعل حماية المسيحيين فى تركيا من اختصاص الدول مجتمعة . واكره روسيا على أن تنزل عن حمايتها المسيحيين المقيمين فى تركيا . وعن تجديد تعهداتها التى نصت عليها المعاهدات السابقة ولا سيما معاهدة كاينارجى .

أما فيما يتعلق بامارات البلقان وهى صربيا والفلاخ ومولدافيا التى اعترفت بها معاهدة باريس كدولة نصف سيدة فان نظامهم القومى هو الذى كفل لهم حرية الدين تلقاء تركيا . وقد خولهم المؤتمر هذه الحرية بموجب المادة (٢٣ و ٢٨) كما أن هذه الامارات قد وضعت تحت الحماية الاجماعية للدول المتعاقدة . فالمادة ٢٢ قد جاءت

بنص خاص بالفلاخ ومولدافيا منع مباشرة كل حماية خاصة بدولة واحدة .

ولقد جاءت الحماية الاجماعية الدينية مرحلة جديدة فى سبيل الرقى بهذا الموضوع من الناحية القانونية . ولكن هذا المبدأ لم يكن له أهمية عملية ، ولذلك فان مؤتمر برلين استعاض عن الحماية الاجماعية بالحماية الفردية لكل دولة ذات مصلحة فقد نصت المعاهدة فى المادة ٦٢ بما يأتى .

« يعترف بحق الحماية الرسمية لجميع العمال الدبلوماسيين والقنصليين للدول فى تركيا . سواء أكان من ناحية الاشخاص المذكورين آنفا أم من ناحية مؤسساتهم الدينية أم الخاصة بالبر والاحسان وغير ذلك مما هو قائم فى الاماكن المقدسة . أما حقوق فرنسا المكتسبة فمحتفظ بها فى صراحة ... »

وأهمية معاهدة برلين من الناحية القانونية هى فى أنها فرضت على دول البلقان حرية الاديان بوجه عام لا فى أنها نظمت هذه الحرية .

فقد وقف مؤتمر برلين موقفا عصريا وحكم لمصلحة نظام وحيد يقوم على الحرية والمساواة ، ولقد رأت الدول أن تفرض هذا المبدأ عليها لاعتقادها أن هذه الدول ترى أن حماية الاديان والاقليات أصبحت جزأ من قانونها العام .

ولكن ساسة ١٩١٩ — ١٩٢٠ لم يروا هذا الرأى، ولم يتبعوا هذه الطريقة إذ فرضوا على دول عديدة نظاما لا يعترفون به فى بلادهم وهذا مايؤسف له .

ان المعاهدات التى عقدت مع بعض الدول ، لاسيا الدول البلقانية ومع أرمينيا قد انطوت على نصوص خاصة بالمسلمين أو باليهود .

وهكذا رأينا دولة الصرب والكروات والسلوفين تتعهد :

بان تتخذ الاجراءات الضرورية لتسوية جميع الشئون المتعلقة بالعائلة والأحوال الشخصية وفاق العادات الاسلامية .

وان تضمن تعيين رئيس العلماء .

وان تحمى الجوامع ، والجبانات وغيرها من المؤسسات الدينية ومؤسسات البر والاحسان الاسلامية وكذلك الوقف وتسهيل انشاء مؤسسات جديدة من هذا النوع (المادة ١٠) ، ومن الموضوعات ذات المغزى أن المدارس لم يشر اليها .

وقد نقلت هذه النصوص فى المادة ١٤ من معاهدة اليونان والمادة ٧ من معاهدة أرمينيا ولكن دون النص على تعيين رئيس العلماء . وقد انطوت معاهدة اليونان على نص من هذا القبيل خاص باليهود :

ولقد أكرهت رومانيا على الاعتراف باليهود قطان الاراضى الرومانية كوطنيين رومانيين مادام ليس لهم جنسية (مادة ٧) ومنح الطوائف السكسونية والسز كلير بترانسيلفانيا « حكما ذاتياً محلياً » أى إدارة ذاتية .

Self admi nistration فيما يتعلق بالشئون المدرسية والدينية (مادة ١١) . ومن المعلوم أن السكسونيين لم يحتفظوا بجنسيتهم إلا بفضل دينهم المسيحى ، أما السزكلر فقد احتفظوا بها بفضل دينهم القائم على التوحيد .

وهذا مايوضح لنا الطبيعة الدينية لهذه المدارس . فالمدرسة هى معهدا كايريكى ، وإذن فالغرض هنا حماية قومية وحماية دينية

ولقد التزمت بولونيا هى الاخرى بالتزامات نحو اليهود ، وهى التزام باحترام السبت ، وتخويل لجان المدارس التى تعينها الطائفة المسيحية فى كل ناحية حق توزيع الحصة النسبية التى اختصت بها المدارس اليهودية من الاموال العامة ، وكذلك حق ادارة هذه المدارس وتنظيمها ، والتزمت كذلك بان تطبق على مدارس اليهود الابتدائة المبادىء العامة الخاصة باستعمال لغة من لغات الاقليات فى المدارس الابتدائية

أما فيما يتعلق بتركيا فان معاهدة « سيفر » لم تطبق ، بل انها قد الغيت وحلت محلها معاهدة « لوزان » الرقيمة ٢٤ يوليه سنة ١٩٢٣

ولقد نصت معاهدة « سيفر » على حماية واسعة خلعتها على المسيحيين ، ودعمت الحكم الذاتى الدينى والمدرسى والقضائى بينما معاهدة لوزان استمدت ذلك من المعاهدات العامة الخاصة بحماية الاقليات ، وتجد ذلك فى المواد (٣٧ الى ٤٥) من معاهدة لوزان .

فحرية مزاولة الشعائر الدينية ، والمساواة فى الحقوق المدنية والسياسية بلا تمييز بين « الاديان والعقائد والمذاهب » . وحرية استعمال اللغة فى الاجتماعات الخاصة والدينية والسياسية ، وحق انشاء مؤسسات للبر والاحسان والدين والاجتماع ، ومدارس ، مع التزام الدولة بتدريس العلوم بلغات الاقليات فى المدارس الابتدائية العامة ، واشتراك الاقليات فى الاعانة التى تخصصها ميزانية الدولة ، كل هذا قد ضمنته معاهدة لوزان كما ضمنته المعاهدات الأخرى التى ذكرت آنفا ، ومع ذلك فان معاهدة لوزان قد اشتملت على نصوص جديدة خاصة .

فترى ان الحكومة التركية قبلت أن تتخذ تلقاء الاقليات الغير الاسلامية كل اجراء يسمح بتسوية المشاكل العائلية والأحوال الشخصية حسب عادات الأقليات .

وتوضع النصوص الخاصة بذلك بواسطة لجان خاصة تؤلف من عدد يمثل الحكومة التركية ويعادل ممثلى كل أقلية ذات مصلحة ، وفى حالة اختلاف الاراء تتفق الحكومة التركية ومجلس العصبة على تعيين حكم يختار من بين الفقهاء الغربيين (مادة ٤٢) وتتعهد الحكومة التركية بأن تخلع كل حماية على الكنائس ومعابد اليهود ، والجبانات وغير ذلك من المؤسسات الدينية وكذلك على مؤسسات البر والاحسان الخاصة بالاقليات ، وتعد بان لا ترفض كل مساعدة ضرورية لتسهيل انشاء مؤسسات دينيه جديدة ، وهى المساعدات المضمونه للمؤسسات الخاصه التى من هذا النوع وطبيعته .

وتنص المادة (٤٣) : « لا يكره الرعايا الاتراك التابعون لاقليات غير مسلمة على أن يؤدوا عملا ما يعتبر افتئاتا على عقيدتهم أو شعائرهم الدينية ، ولا تضرب عليهم عدم أهليته مهما كانت إذا أبوا الحضور أمام المحاكم أو أداء أى عمل مشروع فى أيام عطلتهم الاسبوعية ، ومع ذلك فان هذا النص لا يعفى هؤلاء الرعايا الاتراك من الالتزامات المفروضة على جميع الرعايا الأتراك فى سبيل الاحتفاظ بالنظام العام »

فالحكم الذاتى للمسيحيين ، ذلك الحكم الذى نما على مجرى العصور فى تركيا تحت زعامة بطريق الاستانة يمكن أن يكون قائما هناك ولكن على أساس من هذه النصوص الدولية الجديدة ، ذلك بأن الدول المتعاقدة مع تركيا قد قبلت الغاء الامتيازات الغاء تاما من جميع النواحى (مادة ٢٨) .

ونصت المادة (٢٧) على قيام نظام دينى اسلامى خاص باستمرار الاختصاصات الروحية للسلطات الدينية الاسلامية . ونصت المادة (١٤) على نوع من الادارة الذاتية لغير المسلمين فى جزيرتى إمبروس وتندوس .

وتعهدت اليونان بالاعتراف للاقليات الاسلامية المقيمة فى بلادها بنفس الحقوق التى اعترفت بها تركيا للاقليات الغير الاسلامية (مادة ٤٥ من معاهدة لوزان)

واتفقت الدول العظمى مع اليونان فى بروتوكول بتاريخ ٢٤ يولية سنة ١٩٢٣ جاء جزءاً من المادة الأخيرة لمؤتمر لوزان على أن تبرم اليونان المعاهدة المبرمة معها فى سيفر فى ١٠ أغسطس سنة ١٩٢٩ لحماية الاقليات فى اليونان ، بشرط أن يكون هذا الابرام فى نفس الوقت الذى تبرم فيه معاهدة لوزان .

وقد نص هذا البروتوكول على بعض تعديلات تافهة فى معاهدة سيفر . وهنالك مواد أخرى فى معاهدات أخرى خاصة بتشيكوسلوفاكيا (مادة ١٤ من معاهدة سان جرمان)

وقد فرضت حماية الاقليات أيضاً على دول البلطيق الجديدة ودول القوقاز والبانيا وقد أعربت الجمعية العمومية لعصبة الامم المنعقدة فى ١٥ ديسمبر سنة ١٩٢٠ بهذا الصدد عن الامنية الآتية :

« عندما تقبل دول البلطيق والقوقاز ودولة البانيا فى العصبة ، توصى الجمعية العمومية هذه الدول باتخاذ الاجراءات الكفيلة بضمانة تطبيق المبادىء العامة المدونة فى معاهدات الاقليات وتطلب منهم أن يتفضلوا بوضع تفاصيل تطبيقها بالاتفاق مع مجلس العصبة .

وتنطوى القواعد الخاصة ببلاد الانتداب على نصوص خاصة بحرية الاديان وحماية الاقليات الدينية .

معاهدات مزدوجة الطرف

وهناك معاهدات مزدوجة الطرف عقدت بين دولتين متجاورتين، كالمعاهدة الالمانية البولونية الخاصة بسيليزيا العليا التى أمضيت فى جنيف بتاريخ ١٥ مايو سنة ١٩٢٢ بمساعدة عصبة الامم . وقد أختص الفصل الثالث منها بالدين وحماية الاقليات الدينية

ولقد تناولت هذه المعاهدة حتى تفاصيل الادارة المحلية وحلت المشكلة الخاصة بأشخاص تابعين لاقلية جنسية أو لغوية ويؤلفون أغلبية فى كنيسة أو طائفة اسرائيلية إذ قالت : « المذاهب والكنائس والطوائف الاسرائيلية لها الحق مادامت تابعة لاقلية دينية فى أن تستحضر حتى من الخارج موظفيها الذين ليسوا فى حاجة إلى تغيير جنسيتهم ويعترف « بدبلوماتهم وألقابهم الدينية . »

ان هذا النص له صبغة استثنائية تبررها صعوبة تكوين موظفين أكليريكيين للاقلية داخل الدولة بعد إذ تمت تجزئة أراضى سيليزيا العليا .

ولكن تسوية المسائل الملية فى هذه المعاهدة قد طرأت عليها ظاهرة عظيمة وصار لها أهمية فاقت أهمية موضوع الاقليات الدينية . ولنذكر أولا نص المادة ٨٨ التى تقول « ان المذاهب والكنائس والطوائف الاسرائيلية وكذلك النقابات والجماعات لها أن تعقد صلات ذات طبيعة دينية حتى خارج أراضى الدولة . . . كما لها أن تتقبل العطايا والهبات ممن يدينون بدينها فى الخارج ما دام الغرض منها دينيا . » وإذن فلرؤساء رجال الأكليروس الاجانب ان يمارسوا داخل أراضى الدولة السلطة الروحية والسلطة القانونية أيضا إذا كانت هذه السلطة الاخيرة ذات طبيعة دينية . هذا فضلا عن ان المادة ٨٧ والمادة ٩٣ قد احتفظتا بسلطة البابا تلقاء سكان الدولتين المتعاقدتين . وحتى المادة ٩٤ فقرة ثانية تعود الى الرجوع الى القوانين الكنائسية . وهذا ما يجعل السيادة المزدوجة تعود إلى العالم فوق أرض واحدة وهى سلطة الدولة وسلطة البابا . ولكن هذه التسوية جاءت اجابة لسياسة بولونيا الكاثوليكية ، غير أن المدهش فيها ان المانيا قد سلمت بها .

ان ما قدمناه يكفى لتكوين فكرة دقيقة من مصدر حماية الاقليات الدينية ومعناها السياسى والقانوني ومداها . واذن فلننتقل إلى الكلام عن الجنسية .

الجنسية

فى القانون العصرى وفى الشرع الاسلامى

يجدر بنا قبل كل شيء ان نخوض الموضوع من ناحية التشريع العصرى على أن نبحثه بعدئذ فى الشريعة الاسلامية على نور الواقع اليوم .

فى تعريف الجنسية

يقولون ان الجنسية بالمعنى الأصلي للكلمة هى علاقة شخص بدولة سواء أكان انسانا أم شخصا أدبيا أهلا لحقوق وواجبات . غير ان الجنسية أكثر من مجرد علاقة قانونية . انها قبل كل شيء رابطة أدبية ولكن من الواجب على الفقهاء أن يقدروا طبيعتها القانونية قبل كل شيء دون أن ينكروا طبيعتها الادبية . فما هى إذن الجنسية فى نظر القانون .

يقول المسيو Weiss « ويس » أستاذ القانون الدولى الخاص .

«ان الجنسية علاقة تعاقدية بين الفرد والدولة أى علاقة مزدوجة الطرف ومتبادلة ويترتب عليها حقوق لكل طرف وواجبات على كل طرف فهى إلى حدّ ما علاقة تشبه علاقة البائع والمشترى » واذن فلا يسرى على هذه العلاقة إلا قانون المتعاقدين (راجع Traitè thèorique et prati que de droit international privè,2 me Ed. t . 1 .)

ان « ويس » يجدد بهذا التعريف نظرية روسو فى العقد الاجتماعى ، ومن المعلوم ان روسو قد أقام الهيئة الاجتماعية على عقد ينزل به الافراد عن حريتهم الطبيعية ليتلقوا مقابلها حماية الجماعة ، ولكن هذه النظارية لا تكفى اليوم لشرح ماهية الدولة (راجع الجزء الأول من علم الدولة من ص ١٢٧ لى ١٨٩)

ولكن العقود لا يمكن أن تكون السبب النهائى لظاهرة قانونية ، لانها تنطوى على قواعد تتعلق بها صحتها ويترتب عليها آثارها . فاذا كانت الدولة تقوم على عقد فمن الواجب أن نثبت ان هـذا العقد صحيح وأنه ناجز . وصحة العقد وقيمته لا يستمد منه بالذات، ولكنها تتحدد على هدى القواعد السابقة له، والمتسلطة عليه، وارادة استخلاص صحة العقد وقيمته من العقد ذاته لا معنى لها إلا أن العقد صحيح وناجز . والعقد الاجتماعى أو ذلك الفرض التاريخى لا وجود له . ولا دليل على وجوده قبل مبايعة العرب النبي مبايعة اختيارية على النزول له عن حقوقهم حتى يكون رأى روسو صحيحا وعقده ناجزا .

فلايضاح الجنسية نرى أنه ليس من الجائز أن نعتمد على العقد الاجتماعى فى وجود الدولة .

لقد علمنا الاختبار ان الدولة شركة وان رعاياها شركاء فيها ، وفى الحق ان الدولة طائفة ولكنها إذا كانت تختلف عن باقى الطوائف (Corporations) فانها على أية حال تشابهها بوجه عام ، ذاك بأن فيها جماعة من الافراد تكونوا وحدة كما فى أى طائفة أخرى . فالفرد عضو فى الدولة كما هو عضو فى أى جماعة أخرى . والجنسية صفة لكل شريك فى الدولة ، ولكنها صفة تختلف بلا نزاع عن صفة عضو فى جماعة رياضية أو غيرها ، إلا أن الاساس واحد على أية حال .

إن الشريك فى الدولة، أو العضو فيها، كأى شريك فى شركة تتقيد حريته بعض التقييد . ولكن تبعية الفرد للدولة ، ولكن سلطان الدولة هذا الذى قيد الافراد وأخضعهم هو سلطان محدود قانونا . فمجال عمل الفرد محدود بخنادق لا يجوز للدولة أن تجتازها إلا بشروط يحددها القانون وتكفل للفرد حماية واسعة النطاق ضد طغيان الدولة ، فالقانون يخوله حقوقا فى الحرية تسمى الحريات الفردية ، وهى حرية الشخص وحرية العقيدة والفكر والملكية والمهنة الخ. هذا إلى أن الالتزام القانونى الذى التزم به الفرد نحو الدولة مفروض فيه ان للفرد عددا من الحقوق ضد الدولة . فالعلاقة هنا مزدوجة ، انها بين طرفين ، انهما متبادلة ، وهنا تتفق مع « ويس »

فالدولة كـكل جماعة ليس لها فقط حقوق على شركائها ، وانما عليها واجبات أيضا نحوهم . فللفرد أن يسألها الحماية القانونية والادارية ورعايتها القانونية أيضا .وفى النهاية نجـد أن للفرد أن يشترك فى الاعراب عن الارادة القومية ، كأى عضو فى شركة ما،عند عقد جمعيتها العمومية أو لجانها، كى يدلى باقتراحاته ومبتكراته . فالوطنى له أن ينتخب وأن يُنتخب ، وله الحق فى الوظائف العـامة ، وقصارى القول ان له الحقوق السياسية .

فى اكتساب الجنسية وسقوطها

نتناول هنا الـكلام عن اكتساب الجنسية وسقوطها ، ولـكن الشرائع المختلفة ليست متفقة مطلقا بهذا الصـدد . فـكل دولة تحدد الشروط وفاق حاجاتها دون أن تقدر تشريع البلاد الأخرى أو تقيم له وزنا ، وعناية الاهالى بهذا الموضوع قد خلقت اتجاهين سياسيين تلقاء هذه المسألة ، فللدولة الحق فى أن تحتفظ بعدد محدود من الاهالى . لان سلطان سكانها هو سلطان سياسى للدولة.ولذلك فان دولا جديدة ذات أراض قليلة السكان تسهل الهجرة اليهـا وتسهل اكتساب جنسيتها . ولنفس هذا السبب نجد الدول ذات الاراضى المشحونة بالسكان تتردد فى أن تسمح بالهجرة منها حتى لرعاياها المتمردين عليها ، ولـكن الدولة ليست لها مصلحة فى الـكمية وحدها ، وانما لها مصلحة فى نوع أعضائها أيضا ، فالرعايا الذين لا يعملون أو يقاومون جهودها هم تـكليف مبهظ لهـا دون أى مزية . فالتشريع الذى يحـدد شرائط اكتساب الجنسية وسقوطها فى دولة هو الحد الفاصل بين قوة هذين التيارين السياسيين ، انه نتيجة الجهود التى تبذلها لضمان أوفر عدد من الرعايا الممتازين ، فمن الطبيعى إذن فى الدولة التى تضاءل عدد سكانها إلى درجة بعيدة أن تتفوق الحاجة إلى الـكمية على الحاجة إلى النوع ، وأن تـكون القاعدة السائدة بناء على ذلك هى تسهيل اكتساب الجنسية ، وهذه نظرية قانون الأرض فيكفى قيام صلة ما بين الفرد وأرض الدولة ليتم منح الجنسية .

ولذلك فان كل مولود يولد فى بلاد أمريكا الجنوبية يكتسب جنسية الدولة المولود فيها . ويكفى لاكتساب الجنسية فى دول أخرى أن يكون للشخص موطن فيها أو موطن مقترن بصلات عامة أخرى . فالقانون البرازيلى الصادر فى ٢٤ فبراير سنة ١٩١٨ يعتبر برازيليا كل قاطن يكون فى الوقت نفسه مالكا لعقار أو منقول برازيلى ومتزوجا من برازيلية . أو كل قاطن له أو كان له أولاد برازيليو الجنسية . ولقد اعتاد الفقهاء أن يعبروا بالاصطلاح اللاتينى (حق الارض) عن نظرية تشريعية تخول الجنسية بموجب الميلاد وحده (Jus solis) . ويلوح مع ذلك أن من المفيد أن يلحق بهذه النظرية جميع النظريات التى تعلق اكتساب الجنسية على شروط أرضية أخرى « كالموطن فى البلد مثلا الخ » ذلك بأن هذه النظرية تحتم دائما قيام رابطة او علاقة أرضية لاكتساب الجنسية . ولكن هناك دولا اخرى · لاسيما فى أوروبا . قد سلمت بمبدأ « حق الدم » (Jus sanguinis) وعلى الخصوص الدول التى تتكاثف عدد سكانها ، حيث خطر الهجرة اليها أهم فى نظرها من خطر الهجرة عنها وفقدان الجنسية وسقوطها .

ان الجنسية حق مكتسب فى حالة « حق الدم » بناء على البنوة وليس بناء على علاقة بالارض ، ولذلك رأينا الفقرة الرابعة من قانون الجنسية الالمانية الصادر بتاريخ ٢٢ يوليه سنة ١٩١٣ تنص على ان « الابن الشرعى الالمانى يكتسب جنسية والده ، أما الابن الطبيعى فيكتسب جنسية أمه » ، اذن لا أهمية لمكان مولد الطفل ولا لموطن أبيه أو أمه أو الطفل ذاته . وهذه أيضا هى النظرية التى سادت التشريع النروجى والرومانى والنمسوى والمجرى والهولندى . وهناك دول أخرى تتبع رأيا يطبق حق الدم وحق الارض تبعا للفائدة المرجوة من الجمع بينهما . وهذا العمل يجرى على الخصوص فى البلاد التى يتضاءل عدد سكانها . فأبناء الوطنيين المولودين فى أراض أجنبية — حق الدم — وأبناء الاجنبيين المولودين فى الاراضى القومية — حق الارض — يكتسبون جميعا الجنسية ، وانها لوسيلة جليلة القدر تلك التى تمكن الدولة من أن لا تفقد رعاياها بالهجرة الى الخارج ، وان تكتسب رعاياها بالمهاجرة اليها ، وهذا هو نظام فرنسا المسنون بقانونى سنة ١٨٨٩ وسنة ١٨٩٣ ، وبلجيكا

والولايات المتحدة والدانمرك والبرتغال ولوكسمبورج وأسوج واليونان. مع اختلافات وتحفظات فى التشريع الخاص بكل دولة

أما قانون جمهورية السوفييت فينص فى المادة ١٤٧. «تتعين جنسية الابن المولود فى روسيا باتفاق الوالدين اذا كان احدهما روسيا الى حين بلوغه سن الرشد ، فيكون له عندئذ حق الخيار بالنسبة لجنسية والده الاجنبي أو والدته الاجنبية». وهذا هو عين الجمع بين نظريات حق الدم ، وحق الارض ، وحق الخيار . ولكننا لا نستطيع أن نشرح هنا بالتفصيل شروط اكتساب الجنسية وسقوطها نظرا لتعدد الحالات الخاصة التى سلمت بها شرائع البلاد جميعا .

ان مختلف أسباب اكتساب الجنسية التى درسناها حتى الآن وهى الميلاد والموطن فى أراضى الدولة والبنوة هى أسباب مباشرة لكسب الجنسية . ولكن هناك أسبابا غير مباشرة تختص بالزواج . فأغلب الشرائع ترى أن تتبع المرأة جنسية زوجها . أما التجنس فانه قبول الاجنبى فى أحضان الدولة . ولكنه ليس تعاقد بين الدولة ومن يطلب التجنس وانما هو عمل من أعمال سيادة الدولة ، تبقى صحته معلقة على قبول طلب التجنس

وهناك بعض شروط خاصة باكتساب الجنسية تكون فى الوقت نفسه شروطا لسقوطها ، فالزواج يكسب المرأة جنسية الزوج ويفقدها فى الوقت نفسه جنسيتها الاصلية كما تقضى بذلك نصوص أغلب الشرائع .

وللتجنس فى اغلب الاحيان نفس هذه الآثار . أما سقوط الجنسية الاصلية عن فرد فليس مرتبطا ضرورة باكتساب الجنسية الجديدة فكثير من الشرائع تقبل سقوطا كهذا . ولكن هناك شرائع أخرى تمج تطبيقه نظرا لمبدأ الولاء الابدى للرعايا الذين لا يستطيعون تحمل سقوط الجنسية الاصلية عنهم ، ولا الخلاص من تكاليفهم وواجباتهم نحو الدولة عن طريق اكتساب جنسية أجنبية ، وهذه حالة الجنسية الانجليزية ، على أن هناك كثيرا من الدول التى تقر بمبدأ الولاء الدائم لا يسلمون بأن اكتساب جنسية أجنبية تسقط الجنسية الاصلية ضرورة

ومما تقدم نرى أن هناك حلولا عديدة لتحديد شروط اكتساب الجنسية وسقوطها وهذا التنافر بين الشرائع يمكن أن يكون مصدرمنازعات جديدة ـ وليست نتيجتههي الاقل انتشارا وذيوعا ، فقد نرى فردا تابعا لعدة دول أو غير تابع لدولة واذن نستطيع فى موقف كهذا أن نتبين تعددا فى الجنسية أولا جنسية

فقانون الجمهورية الفضية يمنح بناء على مبدأ حق الارض الجنسية الفضية للطفل المولود فى بلاد هذه الجمهورية من فرنسى أو ألمانى ، بينما القانون الفرنسى والقانون الالمانى يجعلانه وطنيا فرنسيا أو ألمانيا لانه ابن فرنسى أو ألمانى فالان يكون إذن فضيا حسب قانون الجمهورية الفضية وفرنسيا أو ألمانيا حسب قانون أى البلدين. وقصارى القول أن للولد جنسيتين .

واليك فرضا آخر — يتجنس أحدالافراد فى دولة أجنبية ، فهو إذن يكتسب جنسية أجنبية ـ ولكنه يستطيع فى الوقت نفسه أن يحتفظ بجنسيته الاصلية باعتبار أن قانون وطنه الاصلى لا يسلم بالتجنس فى دولة أجنبية على اعتباره مسقطا للجنسية الاصلية ـ وهذه حالة أخرى من الجنسية المزدوجة .

واليك حالة تجرد من الجنسية Heimatlosat كأن يَدَع انسان جنسيته الاولى تسقط عنهدون أن يكتسب جنسية جديدة ـ فيكون اذن غير تابع لدولة وطنه الاول ـ ولا لاى دولة أخرى ـ انه اذن غير تابع لدولة انه مجرد عن الوطن ـ مجرد من الجنسية Heimatlot

ان حالة ازدواج الجنسية كحالة التجرد من الجنسية لها خطرها تلقاء الفرد والدولة فالمجرد من الجنسية لا يتمتع بأى حماية من قبل الدولة والمتعدد فى الجنسية عليه تكاليف وواجبات نحو عدة دول باعتباره من وطنييها جميعا ـ وهذا ما يمكن أن يكون مصدر تنازع مفزع فى حالة الحرب بين وطنين فاذا هو لبى نداء أحدهما وانضوى تحت علمه قضى عليه الآخر بالخيانة ـ أما الدول التى تمسها هذه المواقف وعلى الخصوص موقف تعددالجنسيات للفرد فانها تكون دائما موضع خلافات شاقة حتى ليمكن القول بأن التجرد من الجنسية كتعددها مصدر لتسميم الحياة الدولية

ومما يرغب فيه أن يزول هـذا الموقف القانونى عن طريق اتفـاق بين الدول يفضى شيئا فشيئا الى تناسق الشرائع عن حرية واختيار ،ولكن هـذا الامل ضعيف اذا رجعنا الى تجاريب القرن الماضى .

ولكن هل هذا الوقت متلائم والقانون الدولى ؟ واذا لم يكن متضاربا معه أفهل ليس لدى الدول رغم كل ذلك وسائل تجنبهم أخطاره ؟

ان الواجب يقضى بأن نجيب على السؤال الاخير بان هنالك وسائل تمكن من اجتنـاب المواقف المترتبة على التجرد من الجنسية أو على تعـددها ، ولـكن الدول المتمدنة لم تلجأ اليها أو تستخدمها استخداما مخصبا .

ونجـد بين هذه الوسائل عقد الاتفاقيات الدولية ،ففى بعض الاحيان يكون من اللائق أن تنزل الدولة بشروط معينة عن رعاياها الذين أصبحوا رعايا دولة أخرى متعاقدة معها . وهذه الاتفاقية تجنبنا الجنسية المتعددة . أو أخرى تنزل عن استخدام حقوقهـا فى الخدمة العسكرية بالنسبة لرعاياها الذين هم فى الوقت ذاته رعايا الدولة المتعاقدة معها .

ولـكن الطراز الاول من هذه المعاهدات لايلوح حتى الآن أنه متفق مع ذوق الدول ،ومن العجيب أن نرى الدول تنزل فى مشقة عن جنسية أفراد وان كانوا قانونا من رعاياها الا أنهم عمليا أجانب عنها لا يفكرون من حين الى آخر فى جنسيتهم الاصلية. وهذه حالة ملايين الامريكيين الجنوبيين الذين جعلهم الميلاد رعايا دولة فى أمريكا الجنوبية ، ولـكن بنوتهم تمت الى احدى الدول الاوروبية . فقد يحصل غالبا انهم لا يقدرون جنسيتهم الاصلية الا بمنـاسبة سياحتهم فى أوربا . وهنـا تضمهم الدولة الاوروبية قهرا عنهم وفى طريقة وحشية الى جيوشها وتعاملهم معاملة الفارين

وأما الاتفاقيات الثانية التى تحتفظ بالجنسية المتعددة مع تلطيف نتائجها فنصادفها فى أغلب الأحايين .ففى معاهدات الصلح التى تقضى بضم بعض الاراضى نعثر فى أغلب الأحايين على هذه التسويات لمتفق عليها بصدد الجنسية . ولـكن هـذه المعاهدات تعنى أكثر بتسوية جنسية السكان الذين ضموا إلى الدولة القاهرة أكثر مما تعنى بمسألة تعدد الجنسية أو اللاجنسية .والغرض من كلمة سكان هو على الخصوص هؤلاء

الذين يتخذون موطنهم فى الاراضى التى أزمع ضمها . (وأغلب معاهدات الصلح والحرب العالمية هكذا) ويراد بالساكن أحيانا ذلك الذى يتبع خطاً من الاختلاط المزمع ضمها (كحالة معاهدة سان جرمان فى المادة ٧٠) . ومنذ مدة اصطلح على تخويل أهالى الاراضى المضمومة الحق فى التصويت بالقبول أو بالرفض ضد الضم عن طريق الاستفتاء العام . وفضلا عن هذا فالقاعدة العامة هى تمكين هؤلاء الاهالى من رفض جنسية الدولة الغالبة عن طريق اختيار جنسية الدولة الاصلية،ولذلك فانهم يحتفظون باختيار جنسيتهم القديمة غير أنهم ملزمون بمغادرة الاقليم المضموم مع حقهم فى أخذ أموالهم المنقولة معهم وبقائهم ملاك الأموال الثابتة فى الأراضى المضمومة .

وقد علمتنا جميع التجاريب ان النقص الاكبر الذى نلحظه فى ميدان قانون الجنسية لا يمكن سده بطريقة تامة بواسطة عقد اتفاقيات بين الدول ، فهل ليس هناك من وسيلة أخرى لتذليل هذه الصعوبات ؟ ان أفضل حل هو توحيد قوانين الجنسية فى الدول بحيث تنقح كل دولة قانونها الخاص كى تجتنب الخلافات المذكورة ، ولقد لوحظ بحق أن محاولات فياضة بالآمال قد اتجهت فى سبيل هذا التعديل (راجع نظرية العلامة الارجنتينى جاريه Garay) ،هى النظرية القائلة بأن الاجانب المقيمين فى البلد يكتسبون بعد مضى زمن معين حق الانتساب إلى البلد دون أن تسقط عنهم مع ذلك جنسيتهم الأصلية ولكن من الواجب أن تنقضى حقب طويلة من الزمن قبل الوصول الى تحقيق هذا الغرض غير أنهم قد طرحوا السؤال الآتى : هل القانون الدولى يترك للدول الحرية المطلقة التى تطالب بها لحل قضية مسلم بها حتى تضع تشريعها الخاص بالجنسية ؟ وهل ليس هناك بعض مطالب عامة للقانون الدولى كما هو الشأن فى القانون المترتب على المعاهدات يستحيل على الدولة أن تخلص منها دون ارتكاب مظالم ؟

أننا سنبحث هنا فيما إذا كان القانون الدولى قد انطوى على مبادىء كهذه يرمى الى أن يفرضها على شرائع الدول المختلفة أم لا ، وفيما إذا كان اكتساب الجنسية أو سقوطها ليس خاضعا أيضا لقواعد هامة داخل قوانين الدولة أم لا ؟

ان شراح القانون الدولى يقاومون هـذه النظريه عادة ، ومن المسلم به مبدئيا أن القـانون الدولى يدع لمختلف الدول أنفسهم أمر تحديد الشروط الخـاصة باكتساب الجنسية أو سقوطها فى بلادهم ، ومن الحق أن نقول إن قواعد صريحة بهذه الطبيعة لا وجود لها فى القانون الدولى ، وكذلك يجب أن نوافق أيضاً على أن لا نخلط بين التشريع العملى وبين المطالب السياسـية القانونية مهما كانت مستعجلة .

ان كل هذا صحيح واضح بنفسه ، ومع ذلك فنحن نرى أن القانون الدولى يشتمل على بعض قواعـد تعلق اكتساب الجنسية وسقوطهـا وتفرض على الدولة بعض تكاليف وواجبات ، فالدول هى وحدها دون سواها التى لها مبدئيا أن تقرر من هم رعاياها أو من هم غير رعاياها ، ولـكن إذا كان للدول هذا الاستقلال ، واذا كان لها هذا الاسـتقلال بناء على القانون الدولى ، فان النتيجة تكون أن كل تشريع للدولة يفتئت على استقلال الدولة الاخرى المساوى لاستقلالها يجىء تشريعا مناقضا للقانون الدولى .

فاذا كانت دولة تسمح لنفسها بأن تنكر على الفرد جنسيته التى تمت لدولة أجنبية فانها تكون والحالة هذه قد عملت على خلاف القانون الدولى . لانها فعمل مفتاتة على حق الدولة الاجنبية فى أن تحدد بنفسها شروط اكتساب الجنسية وسقوطها.

على أن الدولة تفتئت أيضا على حرية الدولة الاجنبية إذا هى أصدرت قانونا يؤدى أثره إلى انـكار الجنسية التى اكتسبها بعض رعاياها من الدولة الاجنبية المذكورة حتى وإن لم ينص صراحة على ذلك ، بل ان منح جنسيتها الخاصة لاجانب تابعين لجنسية دولة أخرى يمكن أن يكون افتئاتا من هذا القبيل ، فلسويسرا رعايا من أصل فرنسى والمانى وايطالى ، فاذا أصدرت فرنسـا والمانيا وايطاليـا قوانين كى يتجنس بمقتضاها الفرنسيون المقيمون فى سويسرا الفرنسية بالجنسية الفرنسية ، والالمانيون المقيمون فى سويسرا الالمانية بالجنسية الالمانية والايطاليون المقيمون فى سـويسرا الايطالية بالجنسـية الايطالية فان هذه الدول تنتزع من سويسرا جميع رعاياها قانونا لافعلا ، وتنكر مبـدأ القـانون الدولى المعترف لسويسرا ذاتها بحقها فى تحديد من

يجب أن تسقط عنه الجنسية السويسرية أولا تسقط. وهذه الدول لا تستطيع أن تستند على حريتها لتحدد وفاق رغبتها وهواها الرعايا التابعين لها ، ذلك بأن ادماج رعايا دولة أخرى ادماجا كهذا بالجملة يغير مجرى مبدأ الحضانة الذى يحمى بفضل ثباته جميع رعايا دولة أجنبية ويخول كل دولة حق السيادة الخاص بالتصرف فى رعاياها. وهذا المبدأ الاخير ليس من شأنه أن لا يفرض أن القانون الدولى يقيم العراقيل فى سبيل استقلال البلاد فى تشريعها بالنسبة لجنسيتها . بل بالعكس انه يفرض ذلك لان هذا المبدأ هو الذى أقام هذه العراقيل أولا . (راجع فى هذا المعنى تريبل ص ٢٠ وهال القانون الدولى طبعة خامسة ص ٢٢٤)

ونجد القانون الدولى فوق هذا لا يبيح للدولة أن تنتزع جنسيتها من جزء من رعاياها جملة وإذا كان المقام لا يقتضى أن نبحث حق الدولة فى تقطيع أوصال نفسها فان طرد الجماعات العامة من بين أحضان الدولة ليس تقطيعا عاديا للاوصال، لان الاوصال المقطوعة لا تموت ولا تتصل بنظم أخرى وانما تستمر حية على حدة وهى تتطفل على هامش حياة الدول الاخرى وترهقها بمطالبها . ولذلك فان الدول لا تستطيع تحمل تجريد الجماعات الهامة من الجنسية .

وفى النهاية نجد فى القانون الدولى مبادىء تبيح الخلاص من حالة تعدد الجنسية فما لاشك فيه أن التنازع الخاص بتعدد الجنسية يصدر عن أن القانون الدولى يجعل حق تقرير جنسية الافراد تحت تصرف الدولة وزحمها . فالقانون الدولى هو سبب هذا التنازع وأصله ولكن لا يترتب على ذلك أن القانون الدولى قد خلا من القواعد التى تحل هذا النزاع المتولد من مبدئه العام . فاذا كان القانون الدولى يعترف للدول بالاستقلال فى مسائل الجنسية ، فليس معنى ذلك أنه أراد أن يتخلص من نتائج كل قرار عند مايؤدى هذا الاستقلال الى تنازع خطير كتنازع تعدد الجنسية ، والا كان الامر على نقيض كون القانون الدولى قانونا ساميا . ولذلك يحق لنا فى حالة كهذه أن نفترض فى القانون الدولى إرادة سابقة لحل هذا الخلاف كما يحق لنا أن نستخلص هذا الحل عن طريق القياس بناء على مبادئه العامة

ان القانون الدولى قد اعترف فى جميع الاوقات بمبدأ الخيار . ولقد اتسع النطاق دائما أمام تطبيق هذا المبدأ ، فاذا نحن استنتجنا بالقياس ، وهذا الاستنتاج ليس جريئا ، بما أن هناك من الاقيسة المشابهة ما نطبقه باستمرار فى القانون الخاص والعام — نقول إذا نحن استنتجنا بطريق القياس فاننا نستطيع أن نسلم أن الفرد الذى تعددت جنسيته يستطيع بموجب القانون الدولى أن يختار بين أوطانه المتعددة ليضع حدا لتعدد جنسيته . ولا داعى الى التوسع هنا ويكفى أن نحيل على مقال الجنسية المنشور بالمجلة القضائية الالمانية سنة ١٩٢٤ ص ١٤٨١ فقد شرح فيه هذا الموضوع وبرهن كاتبه على أن هذا الحل ليس منطبقا فحسب على القانون الدولى وانما هو منطبق والقانون الوضعى لدول عديدة .

كيف تكتسب الشخصيات المعنوية

الجنسية وكيف تفقدها

والآن يجب أن نعرف فى ايجاز لاية دولة يتبع الشخص الادبى .

يقول الفقهاء ان الشخص الادبى أهل للجنسية ، والاراء فى هذا الموضوع متشعبة متنازعة ، فالبعض يرى أن الشخص المعنوى تابع للدولة التى بها مركزه الاجتماعى ، ويرى البعض الآخر أنه تابع للدولة التى بها مركز استثماره ، وهناك فريق ثالث يرى أن جنسية الشركاء أو غرض الشخص الادبى أو محل تأسيسه أو صفات أخرى هى التى تحدد جنسية الشخص المعنوى . ومما لا جدال فيه أن الموضوع يكون محلولا لو أن هذه الصفات كلها تكون مجتمعة فى ذات دولة واحدة . حيث يكون الشخص المعنوى والحالة هذه تابعا لهذه الدولة ، ولكن ماذا يكون الحل لو كان المركز الاجتماعى فى انجلترا ، ومركز الاستثمار فى روسيا (كاستغلال منجم فى جبال الاورال بواسطة شركة فى لندرا) إذا كانت الشركة تأسست فى فرنسا برؤوس أموال فرنسية ساعدت ظروف خاصة بالبورصة على انتقالها لايدى البلجيكيين

المقيمين فى لندرا الخ... أن الواجب يقضى إذن أن نستبين أى هذه العناصر هو الجوهري لتعيين جنسية الشركة. إن هذا التعدد فى عناصر الجنسيات المختلفة ليس أبدا نادراً فى شخص أدبى واحد. ذلك بأن تعدد العلاقات الدولية وتشابك رأس المال الدولى، وسهولة الحصول على السهوم، كل أولئك مما يجعل تعدد الجنسيات كثير الحصول. ومما هو جدير بالذكر هنا أن الفضل فى طرح هذا الموضوع القانونى على بساط البحث وحله قبل أن يتناوله فقهاء الامم يرجع إلى أحكام المحاكم الفرنسية وعلى الخصوص الى المسيو « ايون كان » الذي كان رئيس أكاديمية القانون الدولى.

إن مايجب أن نعنى به بداءة ذى بدء هو أن جنسية أعضاء الشخص الادبى لا تدخل فى التقدير بلا شك. لان الشخص الادبي شيء غير أعضائه. فهو لا يشاطرهم جنسيتهم كما أنه لا يشاطرهم دينهم. وإلا فماذا يكون ذلك التقلب الذى يترتب عليه تغيير جنسية حملة السهوم جملة مرات فى اليوم تبعا لاهواء البورصة ورياحها! فهل من الواجب أن تكون جنسية الشركة فى الصباح غيرها فى المساء وفى الظهر غيرها ساعة قفل البورصة وتبعا لتقلب الاسعار؟ ان هذه الطريقة لو اتبعت لكان للشخص الادبى فى لحظة مزايا الوطنية، وفى أخرى مضار الاجنبية.

كذلك ليس هناك مايدعو إلى تقدير المكان الخاص الذى تألفت فيه الشركة واكتتب فيه فى السهوم، ذلك بأن كل مايحصل يتم بطريقة عرضية لا يستخلص منها علاقة بين الشخص الادبى وذلك البلد، ومن المعلوم أن قيام هذه العلاقات هو الشرط الضرورى لاختصاص دولة بشخص معنوى. فمنح الشخص الادبى جنسية بلد لا يكون إلا بواسطة البلد الذى أقر له بالاهلية القانونية. لانهم يقولون إن هذه الدولة قد نفخت فيها الحياة القانونية والحياة العضوية وهى حياة يمكن لهذه الدولة أن تسلبها مادامت تزول بزوال الأهلية القانونية عن الشخص الأدبى. ولكن النظرية تقوم على فروض خاطئة. إذ ليس صحيحا أن الشخص الادبى ليس سوى حياة قانونية حيث هو على الراجح حقيقة اجتماعية تفوق فى قوتها قوة حياة الفرد فى أغلب الاحيان وبطرق متعددة لاسيا فى شركات المساهمة، وفضلا عن هذا فليس صحيحا القول بأن الشخص المعنوى فى الفرد هو على عكس الاهلية القانونية للاشخاص المعنوية

حيث لها وجود على حدة بعيدا عن النظام القانونى ، ذلك بأن الشخصية القانونية للاشخاص الطبيعيين هى من عمل القانون،فهى ليست أهلية قائمة بذاتها كجنسه لذلك يمكن أن لاتكون ، كما هو الحال فى حالة الرق ، ولكنها أهلية تمنحها شرائع جميع الدول المتمدنة ، فهى إذن من صنع القانون .

وكما أن الشخص الطبيعى للفرد لا يتبع الدولة التى اعترفت له بالاهلية القانونية — الامر الذى يجعله خاضعا بجسمه لجميع الدول العالمية التى تعترف له باهليته فان الشخصية المعنوية لاتتبع إلا الدولة التى بعثت فيها الحياة القانونية والوجود القضائى .

وأما فيما يتعلق بمقياس مركز الاستثمار للشخص المعنوى . فاننا لا نفهم لماذا تكون الشركة الانجليزية التى لها رأس مال انجليزى وتقيم فى لندرا روسية لانها تستثمر منجما فى جبال (الاورال) بينما لا نخص صاحب رأس المال الانجليزى الفرد بالجنسية الروسية إذا هو عمل نفس عمل الشركة والرأى عندنا أن وطن الشخص الادبى هو على الارجح الدولة التى تجرى أعماله وفاق قوانينها ، ذلك بان سيادة الدولة على رعيتها هى القاعدة السارية على كل من ينضم اليها مهما كانت جنسيته، فالسيادة القانونية على شخص أدبي لاتكون الا للدولة التى تقيم فيها ادارته المركزية ، مركزه العام ، فالمركز العام تلتف حوله جميع فروع الجسم الذى يتكون منه أساس الشخص الادبي إنه إلى حد ما كيان الطبيعى،ففى هذا المركز العام مخ الشخص الادبى ومركز مجموعته العصبية فمنه يمكنه التأثير فى الشخص المعنوى باسره ،وبما أنه لا يمكن من هذا المكان لغير الدولة صاحبة السيادة على البلدان تعمل عملا من أعمال السيادة القانونية فان هذه الدولة وحدها هى التى فى وسعها دون غيرها أن تزاول سلطانا قضائيا على الشخصية المعنوية

فاذا كان القانون الوضعى صامتا فقد وجب اذن أن نلحق الشخص الادبى بالدولة التى يكون مركزها العام فوق أراضيها ، ونحن نقول هنا فى حالة صمت القانون الوضعى،لان من الواجب أن نتحرى عما إذا كان القانون الوضعى قبل كل شيء هو الذى يمنح جنسيته للشخصية المعنوية أولا يمنحها ، وبما أنه لكل دولة الحرية فى تحديد وسائل كسب الجنسية و. فقوطها فيكون لها وحدها أن تقول إذا كانت تريد

منح الجنسية لشخصية معنوية أولا تريد

وهناك نظرية حديثة لم تتكلم عنها حتى الآن — وهى نظرية نرى أنها تعمل فى الظاهر على تحديد جنسية الشخصية المعنوية

لقد وضع منذ الحرب العظمى مبدأ جديد يقضى بأن مقياس جنسية الشخصية المعنوية هو مزاولة المراقبة على أعمال الشركة . وتفصيل ذلك أن الاشخاص المعنوية كانت خلال الحرب كالاشخاص الطبيعية موضع قيود عديدة . لان الحرب الاقتصادية اكرهت الدول على أن تتوسع بكل مافى الطوق فى تطبيق اصطلاح «العدو القومى» وبناء على ضرورة الحرب قد التجأت الدول الى وسيلة خاصة لاثبات أن الشخصية المعنوية لها صفة العدو .

فعند ما تقوم دولة معادية أو رعايا دولة معادية بأى مراقبة على أعمال شخصية معنوية تكون هذه الشخصية معادية . بحيث لا تمنح صفة شركة قومية الا اذا تجردت من كل رقابة من هذا القبيل . ففى أيام الحرب كان مركز الشركة العام أو مركز استغلالها موضع مراقبة وسواء أكان للشركات علاقات أرضية مع الدولة المعادية أم أى علاقة أخرى معها فان قوانين الحرب كانت تعتبر الشخصيات المعنوية معادية اذا كان سلطان العدو ينفذ فيها أو يلوح أنه ينفذ فيها بأى صفة كانت . فكانت الشركة معتبرة من شركات الاعداء عندما تكون أقلية أعضائها من الاعداء ، ولو كانت أقلية ضئيلة أو عندما يعود جزء من الربح على رعية أجنبية وقصارى القول إن صفة كون الشخصية المعنوية معادية يرجع الى وجود فرد وحده أو أفراد ضمن أعضائها قبل الحرب

ولكن الجنسية وصفة العداء ليست شيئا واحدا ، غير أن روح قوانين الحرب قد جعلت النصوص الخاصة الشديدة التى تطبق على رعايا الاعداء تطبق أيضا على الشخصيات المعنوية القومية التى يكون للعدو أى نفوذ فيها . ولكن هذا لا يهم بالنسبة لتحديد الجنسية، ذلك بأن هذه الشخصيات المعنوية كانت فيما عدا ذلك تعامل معاملة الرعايا كدفع الضرائب الخ مع الاكتفاء بأن تطبق عليهم القوانين العسكرية فيما له مساس بصفة الاعداء وبعبارة أصح إن الشركات ما كانت لتعامل معاملة العدو إلا اذا كانت جنسيتها الوطنية موضع ريبة بناء على اتصال بالعدو أو اتجار معه .

ولكي يحال دون فرار الشركة من هذه النصوص القاسية فقد تقرر أن يطلب منها ضمانات عن ولائها غير جنسيتها القومية، أي جنسية ذات صفة خاصة. جنسية تشمل اجتماع عناصر معينة. وفضلا عن هذا فان بعض الافراد من حملة جنسية الدولة يتعرضون أحيانا لاجراءات كهذه عندما تكون مشروعاتهم متأثرة بنفوذ العدو. كأن يكون رأسمالها من أموال العدو. فهؤلاء الافراد هم أمام روح القانون العسكري أعداء، ومن الواجب عليهم أن يتحملوا مراقبة الدولة لمشروعهم. كما لو كان هذا المشروع ملكا لاحد رعايا الاعداء ولكن جنسيتهم كوطنيين ليست موضع شك لهذا السبب. فالمراد هنا انما هو تصور أو تخيل قانوني لا مساس له بجنسية الشخصيات الطبيعية والادبية.

• • •

ومتى علمنا ذلك وجب أن ننتقل الى البحث في الشرع الاسلامي عن هذه الجنسية. أو الصلة التي تربط الدولة بالفرد وترتب لكل منهما على الآخر حقوقا يتولد عنها بالتالي واجبات

الجنسية في الشرع الاسلامي

ان أول ما يتبادر للذهن في هذا الموقف هو التساؤل عما اذا كان الاسلام كون دولة عند ظهوره أم لا ؟

لم يذكر القرآن الكريم كلمة دولة، ولكنه ذكر الامم والملوك. واذن فانه قد ذكر الدولة تلميحا لا تصريحا.

قال تعالى «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير»

ولكن القرءان ذكر كلمة أمة في مواطن كثيرة. وكذلك ذكر النبي (صلعم) كلمة أمة في أحاديث عديدة. كما ذكرها في معاهداته ولاسيما معاهدته مع اليهود التي نشرنا نصها في ص ١٥١ وما بعدها من هذا الكتاب.

ويلوح لنا أن القرآن من ناحية والحديث من ناحية أخرى لم يذكرا كلمة دولة عمدا . لانها منطوية على الاكراه ، ولا اكراه فى الدين . هذا الى أن الدين الاسلامى الذى جاء ختام الاديان جميعا قد انطوى على كل ما يمكن أن يتصوره الانسان من مبادىء سامية تحققت أو مبادىء سامية تصبوا النفس الانسانية الى تحقيقها . ولذلك فان القرآن نص على افضل التعبيرات التى ستبقى عصرية وحديثة وهما كلمتا الشعوب والامم لأنهما أبعد الكلمات عن الاكراه والقوة والاضطهاد ، اذ لم يسبق لشعب أو أمة فى الوجود أن قام أيهما بحركات ثورية أو حركات اضطهادية إلا تأديباً لمن انزل به ضروب الظلم والعسف .

ولكن اذا كان القرآن والحديث لم يذكر كلمة دولة ، وكان قد ذكر كلمة ملك فماذا كان التكييف القانوني لنظام الحكم فى الاسلام ؟ هل كانت النبوة تنافى الملك؟ وهل كان النبي ملكا أو سلطانا أو امبراطورا ؟ وأى لفظ من الجائز اطلاقه على النبي أهو لفظ ملك أو سلطان أو امبراطور ؟

هل النبوة تنافى الملك

ان النبوة لا تنافى الملك . فقد قال سبحانه وتعالى حكاية عن سليمان « وهب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى » وقال تعالى بصدد داود : « وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب »

فالقرآن جاء يعزز قيام الملك ، واذن فلا معنى لان تنافى النبوة الملك . نعم ان الملك قسمان ملك جور وظلم وهذا يتنافى والنبوة قطعا ، وملك عدل وانصاف ودين وتقى ورحمة ، وهذا عدة النبوة وسلاحها ، لانه من الدين وللدين . واذن يجب أن نعرف هل كان النبي (صلعم) ملكا كما كان نبيا ؟

هل كان النبى (صلعم) ملكا كما كان نبيا ؟

الواقع أن الاسلام كون دولة قوية ذات سلطان وملك كبير . فالنبى (صلعم) هو فى الواقع نبى ورسول ذو سلطان وملك ، قال الامام الغزالى إن الله تعالى جمع له

بين النبوة والسلطة فهو بشر لا كالبشر، وملك رحيم لا كالملوك الجبابرة. وقد ثبت أنه (صلعم) كان يقول: « أبلغوني حاجة من لا يستطيع ابلاغها الى فان من أبلغ سلطانا حاجة من لا يستطيع ابلاغها ثبت الله قدميه يوم القيامة » . وفى هذا مايفهم الناس أنه (صلعم) من ذوى السلطان والملك . لان الملك والسلطان يجامعان النبوة . واذن كان النبي (صلعم) ملكا وكان سلطانا بل كان امبراطورا تفوق على جميع البراطرة ولكن هل يجوز اطلاق هذه الالقاب عليه؟

وهل يجوز اطلاق لفظ سلطان

أو ملك أو امبراطور عليه (صلعم) شرعا

أما لفظ سلطان فيجوز اطلاقه عليه وفاق الحديث السابق ، وأما لفظ ملك أو امبراطور فيكره اطلاقه عليه صلعم تأدبا معه، لانه خُيِّر بين أن يكون نبيا عبدا أو أن يكون نبيا ملكا، فاختار أن يكون نبيا عبدا ، ومعنى هذا أنه خُير مع النبوة بين الخضوع والخشوع الحاصل من العبودية ، وبين الجبروت الحاصل من الملك ، فاختار الخضوع والخشوع على الملك ولم يرد اطلاق لفظ الملك على نفسه تواضعا منه (صلعم) ونفيا للجبروت والعزة الكاذبة التى يعتز بها الملوك الجبابرة ، فاختار أن يكون نبيا خاشعا لله قانتا ، وهو كما جاء فى حديث آخر عن أبي مسعود البدوى ان رجلا قام بين يديه صلعم فارعد من الفرق ، فقال هون عليك فانى لست بملك ، قال « الشهاب الفاجى » يعنى لست بملك من الملوك الجبابرة حتى تخاف منى لان جبريل جاءه من الله وخيره بين أن يكون نبيا عبدا أو نبيا ملكا ، فاختار أن يكون نبيا عبدا ولم بصفه بالملك ، إلى أن قال أى الخفاجى، فانه لم يرد صلعم إلا نفى أنه ملك كسائر الملوك عند المخاطب » آه . أى أنه لم يرد نفى الملك على اطلاقه ، كيف وقد ثبت أنه كان يقول « أبلغوني حاجة من لا يستطيع ابلاغها إلى ، فان من أبلغ سلطانا حاجة من لا يستطيع ابلاغها ثبت الله قدميه يوم القيامة » وإذن فالامة العربية كانت دولة فى صورة مملكة أو أمبراطورية . وإذن يجب أن تقوم صلة قانونية بين الدولة والرعايا .

الجنسية الاسلامية

لقد ظهر الدين الاسلامى فاعتنقه العرب . والدين الاسلامى مجموعة حقوق والتزامات . ومتى كان الدين يقر للامام وهو النبي « صلعم » ثم للخلفاء أو الملوك أو السلاطين بحقوق . ويفرض عليهم واجبات نحو الرعايا، ومتى كان الدين يقر للافراد بحقوق ويفرض عليهم التزامات ويرتب عليهم واجبات نحو الدولة كانت هناك علاقة قانونية قائمة بين الحاكم والمحكوم ، بين الدولة والرعايا ، وهى الجنسية سواء أطلق عليها هذا اللفظ أو اطلق عليها غيره .

بل ماذا يهم والعالم المتحضر الذى حدد كلمة الجنسية اليوم لا يزال يخلط بين الدين والجنسية . لقد قال لنا المسيو هوبزا Hobza فى ص ٤٠٦ وما بعدها من الجزء الرابع من مجموعة دراسات سنة ١٩٢٤ لأكاديمية القانون الدولى : « انهم يفكرون فى الجنسية التركية عندما ينصون فى المعاهدات الدولية بكلمة « مسلمين » المقابلة لكلمة « يونانيين » خذ مثلا فى التصريح الخاص بالملكيات الاسلامية فى اليونان الذى أمضى بتاريخ ٢٤ يوليه سنة ١٩٢٤ بلوزان ، فانت تجد فى هذا التصريح أن الملكيات اليونانية فى تركيا تقابل الملكيات الاسلامية فى اليونان . وإذن فانت ترى كلمة « مسلم » لا تفيد هنا المذهب ، ولا تقتصر على الدين ولكنها تفيد على الراجح الجنسية بالمعنى الجنسى ، وتجد مثل هذا أيضا فى الاتفاقية الخاصة بتبادل السكان اليونانيين والاتراك التى أمضيت بلوزان فى ٣٠ يناير سنة ١٩٢٣ ... »

فالمهم إذن قيام العلاقات التى تنطوى عليها الجنسية بين الفرد والدولة . ومن المسلم به أن هذه العلاقة القانونية التى قامت بين المسلم والدولة قد ترتب عليها من الجانبين حقوق وواجبات لا تخرج مطلقا عن الحقوق والواجبات التى ترتبت على الجنسية فى الزمن الحالى .

اكتساب الجنسية وسقوطها فى الاسلام

أما اكتساب الجنسية فى الشرع الاسلامي فيترتب على اعتناق الاسلام ، فمتى

اعتنق الانسان الاسلام تمتع بحقوق المسلم فى أى من الدول الاسلامية ومنها حماية الدولة له والدفاع عن نفسه وماله الخ ووجب عليه أداء واجباته نحو الدولة الاسلامية ومنها الجهاد. أينما كانت هذه الدولة وفى أى وقت حل بها .

وأما سقوط هذه الجنسية فلا يكون إلا بالخروج على الاسلام باية طريقة

وأما الذميون ومن اليهم من الحمايات فحكمهم على مارأيت فيما تقدم بالنسبة للحقوق والواجبات . ولكن هذه العلاقة التى تربط الذمى والمعاهد وأهل الامان هى فى الواقع علاقة حماية أو علاقة انتساب . وهذه العلاقة تنقطع بخيانة عهد الذمة أو عهد الأمان الخ . إذن يصبح كل منهم بعد هذه الخيانة العظمى أو الاهانة الكبرى التى وجهها إلى الدولة الاسلامية بنقض العهد فى حكم المحارب والمشرك ، دمه مهدور وماله مهدور ولكن بعد أن يبلغ مأمنه .

لقد نظم الدين علاقة الحاكم بالمحكوم ، والمحكوم بالحاكم فاوجب على المحكوم طاعة الحاكم وامتثال أوامره فى حدود الله تعالى ، وأوجب على الحاكم مراعاة مصلحة المحكوم ومصلحة الامة جميعها كذلك ، حتى بالنسبة لاهل الذمة والعهد والامان قد جعل الدين لهم حقوقا على الحاكم وعلى الامة الاسلامية جميعا وجعل عليهم حقوقا للمسلمين من الواجب مراعاتها ولا يجوز الخروج عليها مقابل دفع الجزية .

إذن أوجب الدين على الدولة حماية الرعايا والقاء الامن والطمأنينة إلى روعهم والدفاع عنهم وتوفير وسائل الحياة لهم واعانتهم عند الحاجة من بيت المال والصدقات المفروضة . وأوجب على الرعايا خدمة الدولة ودفع الخراج والجهاد فى سبيل وحدتها واستقلالها بالانخراط تحت علمها وما إلى ذلك من واجبات ازالة المنكر . وعلاقة الجنسية ماثلة فى كل ذلك ،وسنعود إلى هذا الموضوع تفصيلا عند الكلام عن تطور فكرة الدولة فى الاسلام

التجارة الدولية فى الاسلام

كان النفوذ الاسلامى عظيما وأكيدا فى ميدان التجارة الدولية التى تمس حياة الشعوب مباشرة وفى النظم التى ترتبت على هذه التجاوة فى ميدان القانون الدولى

وهى نظم أخذت عن أصل نظام الذمة ونظام الامان المستمدين من حق الجوار الذى لا نزاع فى انه عربى بحت فى ينبوعه .

لقد قام الدليل المادى قبل أى دليل آخر على نفوذ العرب فى ميدان التجارة الدولية لشرق أوروبا ، وهو دليل معروف فى ميدان علم الآثار الرومى والاسكندينافى والالمانى والبولونى . فالكميات الوفيرة من الدِرْهم العربى (العملة الفضية) التى ضربت فى القرن الثامن والحادى عشر وعثر واعليها « فى أسوج » وفى البلاد المجاورة للبحر البلطيق وفى بولونيا وروسيا وعلى الخصوص فى البلاد المجاورة لنهر الفولجا هى بلا شك دليل محسوس ملموس على اتساع هذا النفوذ التجارى الذى لا ينفيه أو يفنده أى دليل آخر .

ان تجارة عظيمة كانت رائجة خلال القرون الوسطى العليا فى نواحى السهول الاوروبية الشرقيـة ، بين بلاد الشمال والجنوب والشرق واسكنديناڤيا وبيزنطة وأمبراطورية الخلفاء المسلمين .

وفضلا عن هذا فان الاثار تدل على أن هذه التجارة الدفعة بين أوروبا الشرقية وأسيا قد قام بها العرب أو اليهود رعايا الخليفة . وكلهم كانوا يجوبون هـذه الاقاليم ويمثلون بهـذه الطريقة العنصر النشيط فى ميدان الحركة التجارية . ولقد بذل الاسكنديناڤيون والروسيون فيما بعد جهدا عظيما فى سبيل احتذاء العرب ، فجعلوا يتوسعون فى أعمالهم التجارية نحو الجنوب . أما البيزنطيون فقد بقوا وحدهم جامدين أو سلبيين فى ميدان الحركة التجارية واليك احصاءا يثبت لك صحة هذه الاقوال : فقد وجد فى بلاد أسوج ٣٨ الف قطعة من النقود العربية مقابل ٢٧ قطعة بيزنطية وجدت فى نفس هذه الدولة (راجع كتاب المسيو أرن Arne — اسوج والشرق ، طبعة أوبسالا سنة ٩١٤) ولكن ملاحظة نشاط العرب وجمود أهل بيزنطة لا يدهش أحدا . فقد رأينـا أن قبيلة قريش قد قادت التجارة الدولية فى جميع الاتجاهات بالبلاد العربية ، ولقد كان ميدان النشاط العربي قبل بعثة النبي (ﷺ) أوسع من أقطار بلاد العرب المعروفة للرومانيين . فتجارة البحر الاحمر والخليج الفارسى والمحيط الهندى وطرق المواصلات مع الهند كانت فى قبضة يدهم وموضع

تصرفهم وحدهم دون سواهم ، حتى لقد وصلوا الى الصين . فالعرب هم الذين حلوا محل الفينيقيين واليونانيين فى بداية القرون الوسطى داخل ميدان التجارة الدوليه . والمؤلفات التى لا تحصى تشهد بذلك .

والى التجارة العربية يرجع الفضل فى وصول المدنية الغربية الاوروبية خلال القرون الوسطى الى معرفة خطط الملاحة والبوصلة والعملة والموازين والمكاييل والمقاييس ذات الصبغة الدولية ، والحوالات والكمبيالات و (الحوالة الشيك) ؛ ومنذ ذلك الحين أيضا ذاع استعمال الكلمات الغربية الحديثة أو انصرفت الكلمات العربية القديمة إلى التعبير عن أفكار جديدة فى اللغات الأوروبية جميعها وهى كلمات تقوم دليلا لا نزاع فيه على ترامى نفوذ الاسلام فى ميدان النشاط البحرى والتجارى والعلمى ، ككلمات الجبر Algèbre — وأمير البحر Amiral وصندوق Caisse وجمرك Douane ، ومخزن Magasin وتعريفه Tarif الخ الخ ـ واليك مقابلة جميلة تشعرك بالفرق بين الرقى الاسلامى والرقى الغربى . فقد حدث ان استخدم مراكبى بنهر اوكسوس سنة ١٠٩٧ شيكا مسحوبا على انطاقية ، أما أول شيك استعمل فى أوروبا كما يقول « بالدده اوبالديس Balde de Ubaldis كان فى سنة ١٣٢٥ (راجع كيسيلباخ Kiesselbach — فى الحوالات والشيكات — ص ٧٧ وما بعدها ، و ٢٤٠ وما بعدها).ولقد ساعد العرب ظرفان على أن يوسعوا نطاق نشاطهم التجارى . ولا سيما فى اتجاه أوروبا الشرقية . أولهما الفتوحات العربية إذ كان من الطبيعى أن يسير التاجر فى أثر الجندى الفاتح . وهناك ظرف آخر أقل شهرة عن الظرف السابق ، ولكنه لا يقل أهمية عنه . وهو ظرف يجلى لنا كثيرا من الاشياء التى يدركها الانسان لاول وهلة فى ميدان التاريخ الاقتصادى لاوروبا الشرقية ، ونعنى بهذا الظرف جمود اليونانيين البيزنطيين فى ميدان التجارة الدولية .

وفى الحق ان الانسان ليدهش جدا عندما تنقل الالسن عن الكلام فى صدد التاجر البيزنطى فى ميدان هذه الحركة التجارية الدولية الضخمة التى كانت تنمو فى الشرق يوما بعد يوم ، بينما كانت الاستانة مستمرة مع ذلك خلال قرون عديدة تشغل

مركزا من أهم المراكز التجارية فى البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود باعتبارها وسيطا فى مفترق المواصلات بين أوروبا وأسيا ، وهى مواصلات كانت تصل الى الهند ثم الى الصين .ولكن السبب فى ذلك الجمود بسيط .

ان فتح العرب بلاد سوريا ومصر قد دمر التجارة البحرية اليونانية فى البحر الابيض ، ولذلك فان بيزنطة وضعت نظاما جديدا لاشتراكها فى المبادلات التجارية بين أوروبا وروسيا وآسيا ، وهو نظام عظيم النفع والفائدة لماليتها ، ويتلاءم وطبيعة تلك الاداة الضخمة التى أسموها البيروقراطية البيزنطية التى تألفت من عدد من الموظفين لا يحصى وعلى رأسهم الامبراطور.

لم تفكر حكومة بيزنطة إلا فى أن تجمع الدولة الثروات ، أما أنماء القوات المنتجة التى تعود على الاهالى بالثروات الطائلة فلم تكترث بها . فكل ما عملته وبذلت الجهد فى اتقانه إنما هو استكمال معدات ضغط الضرائب التى كانت تخيف الاهالى بقدر ما تلقى الى روع الاجانب الفرق والحنين الى وطنهم . هذا الى أن هذه الضرائب كانت وكأنها أعدت لان تنتزع بطريقة ميكانيكية من التجارة والصناعة والزراعة والزراعة أقصى ما يمكن انتزاعه من الذهب والفضة لمصلحة الخزانة العامة .

واذا أنت نظرت إلى الميدان التجارى ألفيت على الخصوص سيادة نظام الاحتكار قد اقترنت بضرائب مبهظة إلى أبعد حد فرضت على أهم أنواع السلع فى داخل الامبراطورية مع رسوم دخول أو نقل إلى خارج البلاد ثقيلة جدا ولا سيما فى النقط التجارية التى انشئت للتجارة الخارجية ، ومن الطبيعى بعد ذلك أن يقتل فى الاعماق كل ابتكار تجارى فى أية ناحية من نواحى الامبراطورية البيزنطية .

فتجارة الحبوب وبعض المواد الغذائية الاخرى وتجارة النبيذ والزيت والحرير كانت حكرا للامبراطور . ولم يكن فى وسع أحد أن يحصل مباشرة من المنتج على مؤونته من هذه الاصناف ، إذ كان لا مناص من وساطة الدولة ، ولذلك فان أسواق الاستانة كانت تكسب كسبا عظيما ، ولكن على حساب المستهلك البائس بفضل الرقابة التى ضربت عليها من قبل الموظفين الامبراطوريين الاشداء . ولقد كتب « بنيامين ده توديلا » فى القرن العاشر يقول : « ان العاصمة كانت تقدم لسيدها ايرادا يوميا قوامه عشرون

الف قطعة ذهبية تحصل من المخازن والحوانيت أو أسواق المدينة وكذلك من السلع الاجنبية التى تأتى اليها للاتجار فيها . وهى السلع الفارسية والمصرية والروسية والمجرية والايطالية والاسبانية » . فانت ترى إذن أن الاستانة التى كانت قلب الدولة قد غمرها الذهب من كل ناحية .

أما حدود الامبراطورية البيزنطية فقد اتبع تلقاءها المبدأ التقليدى الذى وضعه قانون تيودوز ، الا وهو غلقها غلقا محكما على طول خط نهر الدانوب ونهر الفرات مع تحريم الدخول فيها والخروج منها إلا فى النقط التى تعينت خصيصا لذلك باعتبارها أماكن لمبادلة السلع والبضائع والنقل والتخزين التجارى أو باعتبارها أسواقا دورية تراقبها لجان تجارية ومن أهم ميزات هذا النظام التجارى تحريم تصدير الذهب والاسلحة تحريما تاما بموجب القوانين الامبراطورية

ولما كانت الحال فى بيزنطة كما علمت فان المفروض طبيعة أن يقوم نشاط تجارى شديد فى النواحى الاخرى من العالم ، ولقد كان هذا النشاط ظاهرة العرب الذين كانوا رمزا للعنصر العامل المجد فى ميدان التجارة الدولية فى أوروبا الشرقية يومئذ .

ولكن نشاط العرب قد ألهب نشاطا أخر هو نشاط أهل سكندينافيا الذى اتجه من السهل إلى الجنوب ، فكانت الروسيا التى سكنها يومئذ القبائل الفنلندية والسلافية والليتوانية هى مسرح التصادم بين النشاط العربى والنشاط الاسكنديناقى ، فكنت ترى رجال الحرب والتجارة من ناحية ورجال الحرب والتجارة من الاخرى .

ولقد كان لمجرى الامور التجارية على هذه الوتيرة خلال ثلاثة قرون أثار ونتائج هامة . فالاسكندينافيون الذين حركت فيهم التجارة العربية روح الكسب داخل المسرح العالمى قد لاحوا فى القرن التاسع وكأنهم عامل سياسى نشط فى الوادى الروسى المترامى الاطراف ، فاسسوا فيه دولا جديدة ، واتصلوا مباشرة ببيزنطة ووثقوا العلاقات بينهم وبينها ، وبذلك بدأوا عصراً جديدا فى تاريخ العلاقات الدولية والقانون الدولى فى أوروبا الشرقية .

الاجانب

ومتى ذكرنا التجارة الدولية وجب أن نذكر موقف الاجنبي فى الدولة . ولقد كان الاجنبي يعامل بموجب الشرع الاسلامى والقانون الدولى الاسلامى الوضعى ، وحلف الفضول معاملة طيبة ، فلا يغمط له حق ولا يقع عليه حيف أو ظلم أو سرف . واذا أنت راجعت المعاهدات التى عقدت مع النبي أو مع الخلفاء بخصوص الاجانب ، أو راجعت حلف الفضول علمت أن هذه الوثائق جميعا تدلك على روح الانصاف للأجنبي ، وأية وثيقة صريحة كصراحة حلف الفضول وقد تعاقد القبائل وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرها ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته (ص ٩٤)

ولقد قامت سياسة النبي (ﷺ) مع الاجانب على هذه القاعدة عندما قال : « لقد شهدت فى دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لى به حمر النعم ، ولو ادعى به الاسلام لا جبت » (راجع ص ٩٤ و ٩٥ من هذا الكتاب) .

أضف إلى ذلك أن عقد الامان الخاص باهل له ومن دخل معهم قد أمنهم جميعا على أموالهم وعلى دينهم الخ . ومثل هذا العقد كثير .

فقد نص صراحة فى عقد الامان الخاص بأهل ايلياء : « وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوت فمن خرج منهم فانه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم . ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل ايليا من الجزية ، ومن أحب من أهل ايلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بيعهم وصلبهم فانهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم ...

واذن فالقانون الدولى الوضعى قد كفل حرية الملكية وحرية التجارة وحرية الاقامة لاسباب مشروعة وحرية الذهاب والمجيء وحرية الدين ، والعقيدة للاجنبي مقابل أن يحترم هذا الاجنبي قوانين البلاد ، وما دام هذا الشرط قائما فيكون لكل دولة أن تقدر ما لهذه المنح من ضرر ولذلك كان لها أن تمنع هذا المنح أو

تعلقه على الشروط التى تراها لائقة .

فالقاعدة المصرية تقضى باحترام الاجنبي قوانين البلاد مقابل تمتعه بمختلف الحريات هى التى كانت سارية فى عهد النبي وعهد الخلفاء الراشدين والعهود التالية لهؤلاء .

حق المسلم فى حماية الاجنبى

لقد سبق أن رأيت أن للمسلم كما للدولة ـ أى الإمام ـ أن يؤمن الاجنبي ، وعلى الامام أن يحترم عقد الامان هذا ، ولذلك فقد قلنا ان سيادة الفرد ، أساس تكوين الدولة ورأسها المفكر ، تمتد الى حد مزاحمة سيادة الرئيس الاعلى للدولة . واذن فللفرد فى الشريعة الاسلامية الغراء حق دولى لا مثيل له فى القوانين الحالية .

حق الجهاد

وحق الجهاد حق دولى أيضا وسيأتى بيانه فيما بعد تفصيليا .

ومتى عرفنا كل ما تقدم من حقوق فردية دولية فقد وجب علينا أن ننتقل الى الفصل الثالث وهو تكوين الدولة العربية والاعتراف بها .

الفصل الثالث

تكوين الدولة العربية والاعتراف بها .

ان الكلام فى تكوين الدولة يقتضى لزاما قيام نضال بين مبدأين عظيمين ، مبدأين دائما ما يتقابلان وجها لوجه مهما اختلف شكل الحياة الدولية وأريد تحديد قاعدة وبيان حق ، وهما مبدأ الفردية من جهة ومبدأ الخير العام من جهة أخرى ، أي المبدأ الأناني أو المصلحة الخاصة ، والمبدأ الانسانى أى المصلحة الانسانية .

ولكن كيف يتعارض المبدآن ، ويتصادم الميلان إذا ما كان الامر خاصا بتكوين دولة ؟ هذا هو الموضوع .

إن الدولة التى تلدها القوة تملل وجودها القوة ، والاقويا يجدون أمامهم دائما من هو أقوى وان لم يوجد هذا الاقوى وجدت جماعة أقوى منهم بمجموعها ، فالقوة إذن شرط جوهرى لقيام الدولة فى بداية الرأى ، كما اتضح لنا ذلك فى الجزء الأول من علم الدولة ، ولذلك قد رأينا فى بادى الأمر أن ليس هناك ما يفرق بين حق رئيس الدولة على مجموع الأراضى ، وحق المالك على جميع أملاكه . فالتمييز بين القانون العام والقانون الخاص يكون إذن منعدما عند ناشئة الدولة . ولا مناص من أن يلتقى ولى الامر والدولة عند صيغة واحدة .

فالسيادة هى إذن توسع فى الملكية ، وحق الملكية إذا لم ينفصل عن السلطة العامة وهى سلطة الأمر والنهى والالزام كان معنى ذلك هو السيادة ، فالسيادة قد تبدت فى بادىء الرأى فى ظاهرة جعلتها تدخل فى مجموعة قواعد القانون الخاص ولو أنها من قواعد القانون العام أصلا .

اشتقت السيادة من الملكية ، و ترتب على ذلك أن الحق على الدولة يتكون

بنفس الطرق التى يتكون بها الحق على الاموال ومنها الارض ، وهى طرق اكتساب الأموال التى لا مالك لها وتنازل صاحب حق عن ملكه بموجب طريقة إقتصادية كالبيع والمعاوضة ، والمقايضة ، أو التنازل بوسيلة ذات صبغة عائلية ، أو طريقة من طرق الأحوال الشخصية كعقد الزواج فى الغرب والميراث فى الشرق والغرب .

فلما كان الحق المترتب على الدولة قد نشأ فى ميدان القانون الخاص فان وسائط هذا القانون هى التى مكنت الدولة من أن تغير معالم أملاكها . وتوسعها أو تنقص منها تبعا للظروف . فنشأت الدولة وقامت فى بداية الامر على حق الملكية . ولذلك فان الدولة كانت فى خدمة شخص أو أسرة تتتابع أفرادها . فالدولة قد تكونت إذن على طريقة تخدم مصالح الفرد عوضاً عن خدمة مصالح الجميع . فهى تعمل لفرد عوضاً عن أن تعمل للناس وللانسان .

رأى جروسيوس

فى نظرية القرون الوسطى

ولقد تكلم جروسيوس عن السيادة فى كتابه الأشهر « فى حق الحرب وحق السلم » (جزء أول فصل ٣) تحت عنوان « فى مختلف أنواع الحرب والسيادة » (فقرة ٨) وتكلم عنها باعتبار أن مصدرها حق ملكية الاموال دون أن يعبأ بالفكرة الجديدة التى جعلت اشتراك الانسان شرطاً أساسيا لقيام الدولة سواء أكانت جمهورية أم ملكية . حيث قال :

مبدأ الملكية الارضية والسيادة

« من الواجب أن نعرض أولا عن رأى هؤلاء الذين يزعمون ان السلطة العليا من اختصاص الشعوب دائماً وبغير استثناء . بحيث يكون للشعوب حق زجر الملوك

ومعاقبتهم كلما أسرفوا فى سلطانهم وتجاوزوا حدود سلطتهم . وليس من رجل حكيم حصيف الرأى لا يرى الاضرار الجسيمة التى أحدثتها أو يمكن أن تحدثها فكرة كهذه إذا تشبعت العقول بها نهائيا ، وإليك الاسباب التى اعتمدت عليها فى تفنيد هذا الرأى .

« لقد أبيح للانسان بنوع خاص أن يكون عبداً لمن يريد ، ومن الجائز أن يكون هناك جملة أسباب تحمل الشعب على أن يتخلص نهائياً من عبء السيادة ليلقيه على عاتق أمير أو دولة أخرى ، ولقد استطاع البعض أن يكرهوا أنفسهم على أن ينزلوا لولى الأمر عن سلطة مطلقة اقتداء ببعض الامم ، وهناك أيضاً شعوب تتبع أخرى كما لو كانت تحت تسلط ملكها تماماً ، وإذن فعلينا أن نهدم كل ما أقمنا ، أو نعترف بأن حق الحكم ليس خاضعاً دائماً لتقدير المحكومين وإرادتهم » (فقرة ٨ فصل ثالث جزء أول من حق الحرب وحق السلم)

وقال جروسيوس فى الفقرة (١١) :

« يتمتع أغلب الملوك بسلطة السيادة باعتبار أن لهم حق الانتفاع بها ، ولكن هناك من الملوك من يملكون التاج ملكية تامة كهؤلاء الذين اكتسبوا السيادة بحق الفتح ، أو هؤلاء الذين أسلمت الشعوب اليهم زمامها دون تحفظ أو قيد »

وقال فى الفقرة (١٢) :

« وهناك سيادات فى حكم الملكية التامة ، بمعنى ان الحاكم يملك السيادة كما يملك أمواله » .

ولما اصطدم جروسيوس فيما بعد بالاعتراض القائل بأن الحرب لا تعلن إلا على نقيض مصلحة « حياة الرعايا وعرق جبينهم ، وأن من الواجب أن تكون الشعوب التى فتحت بلادها تابعة للرعايا لا للملك » قال جروسيوس إن هذا السبب « لا تزيد قوته على قوة الاسباب السالفة ، إذ لا شىء يحول دون أن يكون للملك حق ملكية

على بعض الشعوب ، وهو حق يستطيع بمقتضاه أن ينزل عنها للغـير إذا شاء ، وفى التاريخ أمثلة كثيرة اقترنت بهـذا الحق » .

نتائج ملـكية السيادة

إن أول نتيجة لمبدأ ملـكية السيادة هى إدماج القانون الدولى فى القانون الخاص ذلك بأن تحويل السيادة إلى ملـكية قد جعل مبدأ الملـكية يَجُبُّها ، وإذن فلا فارق بين القانون العام والقانون الخاص ، مادامت الفكرة الجوهرية فى القانون العام وهى السيادة قد أصبحت فكرة أرضية متممة للاموال .

إن السلطان الجوهرى فى القانون المدني هو سلطان الملـكية ، أما فى القانون العام فالسيادة هى السلطان الاساسى ، ولما كان جروسيوس وقوانين عصره قد أدمجوا السلطان الاساسى فى القانون العام أى أنهم أدمجوا السيادة فى السلطان الجوهري فى القانون المدنى وهو سلطان الملـكية ، فقـد اختلط القانون العام بالقانون الخاص بل اندمج فيه وهذا ما ترتب عليه سلسلة من النتائج إليك بعضها :

فبينما لا نستطيع أن نفهم قيام عقد على أساس من القوة فى القانون الخاص ، لأن اتمام كل عقد يتطلب الرضاء ، وبينما تكون العقود معيبة فى القانون الخاص كلما كان هناك إكراه ، فان الامر لا يكون كذلك فى القانون العام إلا إذا وقع الاكراه على فرد كأن يقع على مفاوض فى معاهدة ، ولـكنه لا يكون كذلك إذا وقع على شـعب لان جميع معاهدات الصلح أوامر عالية يمليها الغالب على المغلوب ، والغرض من الحرب بحكم تعريفها هو فرض إرادة شعب على شعب آخر ، فاذا تم هذا الفرض كان من الواضح انتفاء الحرية ، ومع ذلك فان المعاهدة تبقى صحيحة بحكم القانون الدولى ، وهذه وحدها هى النقطة التى كانت تفرق بين القانون العام والقانون الخاص فى تلك الأيام التى طبقت فيها نظرية ملـكية السيادة ، أما فيما يتعلق بباقى النقط فان القانونين يتدخلان فى بعضهما تدخلا جعل أسباب تكوين السلطة على الشعوب ونقلها إلى الغير هى نفس أسباب السلطة على الاملاك والاموال ، ونقلها إلى الغير أيضاً .

ولقد احتج « إيرازم » Erasme خلال القرن السادس عشر على هذا الرأى بقوله « إنه يشبه الانسان بالحيوان » وفى الواقع إنه رأى يخلط بين الناس والاشياء.

ولكن هذا الخلط منطق إذا نحن حكمنا مبدأ قيام السيادة على حق ملكية الاموال، لان كل واسطة فى انتقال الحق الخاص تصبح سببا لاكتساب الحقوق العامة ، فسواء أكانت الطريقة هى طريقة اكتساب الاملاك المباحة ، أم كانت وسائل التملك الاقتصادى كالبيع والمعاوضة ، أم كانت عقداً من عقود الاحوال الشخصية كعقد الزواج عند الغربيين أو الارث عند المسلمين والمسيحيين ، فان السيادة كانت تنتقل وفقا لها فى الدولة ذات النظام الملكى ، ولا داعى هنا الى الكلام عن الازدواج الشخصى والازدواج الفعلى ، وتأثرهما بهذا المبدأ فقد تكلمنا عنهما فى الجزء الرابع من علم الدولة .

نتيجة أخرى

وهناك نتيجة أخرى هامة من الناحية السياسية ، فعند ماتدخل الملكية والسيادة فى حظيرة فكرة واحدة تنتقل وجهات النظر الخاصة بالملكية إلى السيادة فوراً ، ففكرة التوسع فى الاملاك ، تلك التى يتشبع بها المالك دائماً ماتنتقل إلى الحاكم ، وتجعله لا يفكر إلا فى توسيع سيادته ، فكما ان المالك الذى يشبر أملاكه يوميا لا يصرف جهوده إلا فى أن يرجع بحدودها إلى الوراء ، فان ولى الامر الذى يقدر مملكته على أنها ملكه الخاص لا يعنى إلا بازاحة حدودها إلى الوراء أيضا ، (راجع ده لابراديل المبادىء العامة للقانون الدولى - الدرس الثالث - ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٢٨ ص ١ - ٢٨)

زوال فكرة ملكية السيادة

ولقد زالت الفكرة القديمة لان نتائجها خطرة ولانها قامت على مبدأ فاسد

نتائجها الخطرة

١ — أما أول النتائج الخطرة لمبدأ ملكية السيادة فهى كما قدمنا اتصال السيادة بالملكية ، وانطباق قواعد القانون الخاص على القانون العام . وقصارى القول انعدام الفارق بين القانون العام والقانون الخاص واندماجهما فى بعضهما .

٢ — وهناك نتيجه هامة للغاية من الناحية السياسية. فعندما تدخل الملكية والسيادة فى حظيرة فكرة واحدة تنتقل وجهات النظر الخاصة بالملكية الى السيادة فورا . ففكرة التوسع فى الاملاك التى يتشبع بها المالك دائما تنتقل الى الحاكم الذى لا يفكر بعدئذ إلا فى توسيع سيادته . فكما أن المالك الذى يشرف على ملكه يوميا لا يفكر إلا فى أن يزيده ويرجع بحدوده إلى الوراء، فان الحاكم الذى ينظر الى مملكته بفكرة أنها ملكه لا يفكر إلا فى زحزحة حدودها إلى الوراء أيضا . فهو لا يفكر فقط فى نفسه وحدها وانما يفكر أيضا فى أبنائه بما أن المالك هو « أبو العائلة الرحيم » ولذلك تكون أول فضيلة للامير توسيع أملاكه كما أن أول فضيله للوالد الرحيم هى توسيع أملاكه .

نظرية التوازن

وبما أن هذا التوسع لا يتم الا بنضال يقوم بين الافراد فى صورة منازعة قضائية خاصة بالحدود فانه لا يكون بين الامراء إلا نزاعا فى شكل دعوى عن طريق الحرب واذن فلا مناص من أن تخامر الفكرة السلمية بعض العقول الحكيمة والمرشدين الافذاذ لقادة الشعوب ومستشاريهم الخصوصيين .

كذلك هناك أوقات يجب فيها أن يقف زحف الحدود والتوسع فى الملك فكيف يتم ذلك ؟ وعلى أية قاعدة يكون التحديد ؟ لا وجود فى هذه الحالة إلا لقانون واحد هو القانون الطبيعى الذى يعمل من تلقاء نفسه .

ان أى سلطة هى قوة . ولذلك وجب أن تتكون السلطات بطريقة يمكن معها

أن يقوم التوازن فيما بينها بحيث توجد نقطة فاصلة ، ويقوم حد لا يمكن أن تجتازه لان هناك قوات متعادلة تضغط من الناحيتين .

وبناء على هذا فان أول الداعين للسلام لم يجدوا وسيلة لتكوين هـذه السلطات غير التوازن .

نظرية فاتل

وعلى نقيض نظرية جروسيوس تقوم نظرية فاتل . إنها نظرية لا تخدم الانانية الفردية ، ولا أنانية البعض وانما تخدم المصلحة العامة ، وهذه النظرية هى تلك التى تحتم علينا أن نعتبر ان « السيادة لا تنشىء حق انسان على شعب ، ولـكنها تترجم عن حق شعب على نفسه » ، فالسيادة ليست قائمة على الملكية ، ولـكنها شخصية ، وهـذا المبدأ ، مبدأ شخصية السـيادة هو الذى وضعه فاتل فى منتصف القرن الثامن عشر .

لقد اكتفى فاتل فى كتابه « القـانون الدولى (سنة ١٧٥٨) ألا يعمل بنظرية جروسيوس لاسباب واضحة جلية حيث قال .

« مما لا يتفق والمنطق أن تفكر فى أن جماعة من الناس تستطيع الخضوع إلا بسبب أمنها وشرفها ، فحق الملكية المزعوم الذى خصوا به الامير هو محض دعاية سخيفة ومجون ، فالدولة ليست أملاكا ولا يمكن أن تكون أملاكا ، لأن الأملاك تقوم لمصلحة واضع اليد أما الأمير فانه يعين لمحض خير الدولة ، والشراح المعترضون على هذا الرأى يخولون هذا الحق لأمير مطلق مستبد ، فهم يرون المملـكة تراث الأمير ، وهذا لا يمكن التسليم به ، لأن السيادة لا ينزل عنها ، والدولة إذن لا يمكن أن تكون ملـكا » .

ويقول « فاتل » فى الجزء الأول من كتابه « القانون الدولى » (فقرة ٦٨) « ليست الدولة ملـكا » . (Un patrimoine) .

ولقد قال « كانت » فيما بعد ضمن كتابه (Eléments métaphysiques de la doctrine du droit .)

« العناصر الروحية لفقه القانون » عبارة تقرب من قول « فاتل » « لا يجوز أن يكون الشعب ملكاً » وهي :

«لا يجوز لدولة أن تمتلك دولة مستقلة سواء أكان ذلك بالميراث أو المبادلة أو بوسائل الملكية أو الهبة » ومعنى هذا أن الدولة لا يمكن أن تكون موضوع تمليك ، إنها جماعة من الناس لا سلطان لآخر عليهم ، ولا تصرف لأي فرد فيهم ، اللهم إلا لنفس الجماعة ، وهكذا تتعارض فكرة ملكية (Patrimoniatité) السيادة مع شخصيتها ، (Personnalité) فنظام ملكية السيادة يعتبر الشعب شيئاً تابعاً لانسان أو لبعض الناس ، ولكن نظرية الشخصية ترى الشعب مالك نفسه ، ومال نفسه ، وتحت تصرف الشعب ذاته وهذا ما يقربنا من الصيغة القائلة : « حق الشعوب في تقرير مصيرها » ، فالشعب شخصية ، وشخصية السيادة ليست إلا تأكيد حق الناس على أنفسهم في الدولة .

نتائج نظرية فاتل

واليك بعض النتائج المترتبة على شخصية السيادة .

١ — انفصال القانون العام عن القانون الخاص ، فحق الملكية قد اقتصر على الأشياء ، وحق السيادة اقتصر على الأشخاص .

٢ — وتترتب على هذه النتيجة نتيجة أخرى ، وهي نتيجة لا تهم الفن القانوني وحده ، ولكنها تهم السياسة ذاتها وتهم الفلسفة بوجه عام ، وهذه النتيجة وهي أنه متى كانت الملكية حقاً على الأشياء ، والسيادة حقاً على الأشخاص ، كانت هذه السيادة سلطة قيادة وإكراه ، سلطة قيادة تتوجه إلى ارادات بصيرة حرة ، وسلطة اكراه تعمل بناء على الخوف من الجزاء أكثر مما تعمل بتوقيعه ، وهكذا بينما يكون حق الملكية الواقع على الأشياء حقاً عينياً ، نجد حق السيادة الواقع على الاشخاص دون سواهم حقاً شخصياً .

٣ — ويتكلم البعض أحياناً عن السيادة الارضية (Souveraineté territoriale) ،

والسيادة الشخصية (Souveraineté Persounelle) ، ولكن الواجب يقضى علينا بأن لا نخدع أنفسنا بهذا الرأى ، فالسيادة شخصية محض ، وصاحبها هو شعب والخاضع لها فرد ما ، أو جميع أفراد هذا الشعب بصفة أعم .

فالسيادة الشخصية بمبدئها شخصية بموضوعها ، ولا يجوز أن تكون أرضية أبداً ، ولكن ذلك لا يؤدى الى أن الأرض خارجة عن السيادة بصفة مطلقة ، لأن السيادة تنفذ فى الأشخاص بصفة مباشرة ، ولكنها تنفذ فى الأشياء بطريقة غير مباشرة ، فمنذ اللحظة التى يكون للفرد فيها حق على شىء ، يكون لولى أمره بالبداهة سلطان غير مباشر على هذا الشىء ، ولكن الحق المباشر للسيادة انما هو على الافراد ، ولذلك أمكن القول بشخصية السيادة استنتاجا ، وهذا هو الفارق بينها وبين الحق العينى ، ولا سيا بعد الغاء الرقيق حيث عجز الانسان عن أن يكون له حق ملكية على أخيه الانسان .

وبما أن السيادة أصبحت شخصية فان القانون العام لا يمتاز عن القانون الخاص فحسب ، وانما يتعارض معه أيضاً ، حيث يقوم حق الملكية على الاشياء من ناحية ، ويقوم حق السيادة على الاشخاص من ناحية أخرى .

٤ — إن حق الملكية سيبقى دائماً ومبدئياً حقاً فردياً ، وستبقى السيادة دائماً ومبدئياً حقاً عاماً للجماعة Droit collectif ، ما دام الانسان موضوع السيادة يصير عاملها Snjet ولكنه ليس عاملها المباشر وانما عاملها الغير المباشر ، عاملها البعيد ، إذ يحصل بناء على أشكال دستورية مختلفة أن يختار هذا الانسان ولى الأمر أو يعينه . .

على أن هناك نتائج أخرى ذات أهمية خاصة بالسلام العام دون القانون ، وهى : —

١ — ليس فى المقدور التوسع الى ما لا نهاية فى تملك الأراضى دون تقدير ارادات الشعوب الأخرى . والوقوف عند فكرة التوازن يجب أن يكون على أنها فكرة منشئة لنظام سيكون نظام انسجام وسلام عالمى ، بشرط أن ينظم هذا التوازن.

بحيث يكون طبيعيا لا تجريبيا ، وأن يقوم على مبدأ روحى ، أى ارضاء القوميات واستقلالها ، وإلا فلا تتزن كفتا الميزان .

٢ — وهناك نتيجة أخرى ترتبت على انتصار نظرية شخصية السيادة منذ القرن الثامن عشر وهى مزاولة حق الانسان فى تأسيس الدولة ، أو حق تقرير المصير .

هذا ما كان من أمر السيادة فى الغرب حتى منتصف القرن الثامن عشر ، ولكن شخصية السيادة أى مزاولة حق الانسان فى تأسيس الدولة أو حق تقرير المصير الذى أعلنه ولسن فى سنة ١٩١٨ لم يكن غريبا عن تكوين الدولة العربية ، لأ نه كان أساسها وكان قاعدتها . فارادة الشعب هى التى أقامت هذا الصرح العالى ، ومن ارادة الشعب خرجت سيادة الدولة العربية لتتسلط على أهم شطر من العالم المعروف وقتئذ .

حق تقرير المصير

وتكوين الدولة العربية

كانت بلاد العرب أول أمة اعترفت بالحق العام فى الاجتماع لتأليف دولة حسب الرأى الشخصى . واذا أنت راجعت البيعات التى بويع بها النبي والمعاهدات التى عقدها الرسول صلى الله عليه وسلم أو عقدها الخلفاء الراشدون أو من مثلهم من القواد فى مختلف الاقطار ، وراجعت صفة الوفود التى جاءت لمباحثة النبي فى الدين الاسلامى استطعت أن تستخلص ان هذه البيعات ، وهذه المعاهدات و العقود هى نزول اختيارى عن السيادة صدر من الاهالى عن حرية لينضموا إلى الدولة العربية الاسلامية ، وأدركت تمام الادراك من اختيار الوفود التى جاءت إلى الحضرة النبوية لتستمع أقوال رسول الله صلعم وتعود إلى شعوبها فتدلى اليهم بما وقفت عليه من رأى بهما فى حتى تصوت هذه الشعوب بنعم أو لا فتنزل عن سيادتها للدولة العربية

أو لا تنزل . ايقنت أن هذا الاستفتاء هو ما أسموه فى هذا العصر الاستفتاء فى سبيل الضم بل هو فى الحق العقد الاجتماعى الذى شادبه روسو . وآمنت بان العرب قدرأوا فى انفسهم شعوبا حرة مختارة لاسلعا تباع وتشترى فى الاسواق . وإذن فسيتناول كلامنا : ا — البيعات . ب — المعاهدات . ج — الوفود .

ا — البيعات

بيعة الانصار

لقى رسول الله ﷺ عند العقبة فى الموسم ستة نفر من الانصار فدعاهم إلى الاسلام فاسلموا ثم رجعوا إلى المدينة فدعوا أهلها إلى الاسلام ففشى الاسلام فيها ولم يبق دار إلا وقد دخلها الاسلام ، فلما كان العام المقبل جاء منهم اثنا عشر رجلا ، الستة الاول خلا جابر بن عبد الله ومعهم ستة أخر . « وقال أبو الزبير عن جابر أن النبي لبث عشر سنين يتبع الناس فى منازلهم فى الموسم ومجنة وعكاظ : من يؤمنى ومن يؤوينى ومن ينصرنى حتى أبلغ رسالات ربى فله الجنة ، فلا يجد أحدا ينصره ولا يؤويه حتى أن الرجل ليرحل من مصر أو اليمن إلى ذى رحمة فيأتيه قوم فيقولون له احذر غلام قريش ليفتنك . ويمشى بين رجالهم يدعوهم إلى الله وهم يشيرون اليه بالاصابع حتى بعثنا اليه من يثرب فيأتيه الرجل منا فيؤمن ويقرئه القرءان فينقلب إلى أهله فيسلمون باسلامه حتى لم يبق دار من دور الانصار إلا وفيها رهط من المسلمين يظهرون الاسلام ، وبعثنا الله اليه فائتمرنا واجتمعنا وقلنا حتى متى رسول الله ﷺ يطرد فى جبال مكة ويخاف ، فرحلنا حتى قدمنا عليه فى موسم فواعدنا بيعة العقبة فقال له عمه العباس : ياابن أخى ماأدرى ماهؤلاء القوم الذين جاءوك انى ذو معرفة باهل يثرب ، فاجتمعنا عنده من رجل ورجلين ، فلما نظر العباس فى وجوهنا قال هؤلاء قوم لا نعرفهم . هؤلاء أحداث ، فقلنا يارسول الله على ما نبايعك ، قال : « على السمع والطاعة فى النشاط والكسل وعلى النفقة فى العسر واليسر ، وعلى الامر

بالمعروف والنهى عن المنكر وعلى أن تقوموا فى الله لا تأخذكم لومة لائم وعلى أن تنصرونى

إذا قدمت عليكم ، وتمنعونى مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم ولكم الجنة »

فقمنا نبايعه فأخذ بيده سعد بن زرارة وهو أصغر السبعين فقال : رويدا ياأهل يثرب انا لم نضرب له أكباد المطى إلا ونحن نعلم أنه رسول الله ، وأن اخراجه اليوم مفارقة العرب كافة وقتل خياركم وان تعضكم السيوف فاما أنتم تصبرون على ذلك فخذوه وأجركم على الله ، وإما انتم تخافون من أنفسكم خيفة فذروه فهو اعذر لكم عند الله » . فقالوا : « ياسعد أمط عنا يدك ، فوالله لانذر هذه البيعة ولانستقبلها » فقمنا اليه رجلا رجلا فأخذ علينا يعطينا بذلك الجنة . » (راجع ص ٧٠ و ٧١ من زاد المعاد لابن القيم الجوزية الجزء الثانى)

فهذه البيعة التى بايع بها الرجال والنساء رسول الله هى عقد من طرفين نص فيه على نزول عن السيادة وعلى اختصاصات الدولة التى تكونت بارادة الشعب واختياره.

اختيار النقباء والنقيب الاعظم

ولما فرغ القوم من البيعة قال لهم النبي ﷺ

« أخرجوا إلى منكم اثنى عشر نقيبا يكونون على قومهم كفلاء فاختار القوم تسعة من الخزرج وثلاثة من الاوس .

فقال النبي لهؤلاء النقباء :

« أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم وأنا كفيل على قومى .

فامن القوم على ذلك . وانضم القبيلتان أو المدينة اذا شئت الى دولة عربية على رأسها النبي اماما وسلطانا ونقيب نقباء .

أما النقباء فكانوا أولا امراء يحكمون أممهم التى اندمجت تحت لواء النبي بنص البيعة . ثم كونوا فيما بعد مجلس عصبة الامم العربية وستعلم التكييف القانونى لهذه الدولة فيما بعد .

ب — المعاهدات

معاهدات النبي ﷺ مع القبائل والشعوب والامم والدول والممالك التى انتشرت

في جميع أنحاء بلادالعرب وأتمت الوحدة العربية في شبه الجزيرة كثيرة العددولذلك فنحن نقتصر هناعلى ايراد بعضها حتى يتحقق الغرض المطلوب وهو قيام الوحدة أو الضم على مبدأ تقرير المصير الذى عمل به العرب فى تلك الايام .

معاهدة المسلمين واليهود

نشرنا بالصحيفة ١٥٢ و ١٥٣ و ١٥٤ نص الميثاق الذى كتبه النبي بين المهاجرين والانصار وواعد فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم . ولقد أقر اليهود هذا العهد الذي أتم به الرسول بالاتفاق معهم وحدة يثرب ووضع نظامها السياسى على أساس متين من الحرية والتحالف .

اتفق اليهود بموجب هذا الميثاق على أن يكونوا أمة ضمن سياج الدولة العربية وأقروا ذلك وارتضوه ، واعترفوا به وفاق النصوص الواردة به ، فكان نزولهم عن سيادتهم جزئيا ، والاحتفاظ باستقلالهم الداخلى المشروط ، وانضمامهم إلى الدولة العربية عن حرية واختيار واعلان إرادة قد جاء نزولا تجلى فيه مبدأ تقرير المصير .

محالفة المسلمين وخزاعة

ولقد جدد النبي محمد رسول الله ﷺ المحالفة التى عقدها جده عبد المطلب مع قبيلة خزاعة مع اضافة شرطين عليها وقد نشرناها فيما تقدم

والمطلع على هذا النص يدرك لاول وهلة أن هذه المعاهدة انما أقرها رجال الناحيتين المتعاقدتين فقد جاء فيها « باسمك اللهم هذا حلف عبد المطلب بن هاشم لخزاعة حلفا جامعا غير مفرق الاشياخ على الاشياخ والاصاغر على الاصاغر والشاهد على الغائب ، وقد تعاهدوا وتعاقدوا أوكد عهد وأوثق عقد لا ينقض . »

• • •

لقد كانت العادة أن تجتمع القبائل قبل عقد المعاهدة للتشاور فى نقطها ثم تجتمع للتشاور فى اقرارها ، وهذا مايدلك على المعنى الصريح لمبدأ تقرير المصير المصرى .
وإذن يجب أن ننتقل إلى موضوع الوفود .

ج - فى الوفود

إن الوفود التى إختارها العرب وجاءت للنبى عديدة جدا ، ولذلك فاننا نرى ان نثبت نظريتنا بايراد مايتعلق ببعضها إذ كلهامتشابهة .

وفد ثقيف

قدم وفد ثقيف وفيهم كنانة بن ياليل وهو رأسهم يومئذ وفيهم عثمان بن أبي العاصى وهذا أصغر الوفد . وكانوا يغدون إلى رسول الله كل يوم ويخلفون عثمان بن أبي العاصى على رحالهم ، فكان عثمان كلما رجع الوفد اليه وقالوا بالهاجرة عمد إلى رسول الله فسأله عن الدين واستقرأه القرءان فاختلف اليه عثمان مرارا حتى فقه فى الدين وعلم ، وكان إذا وجد رسول الله نائما عمد إلى أبي بكر وكان يكتم ذلك من أصحابه ، فاعجب ذلك رسول الله وأحبه . ومكث الوفد يختلفون إلى رسول الله وهو يدعوهم إلى الاسلام فأسلموا ، وبعد جدال حول الربا والزنا وهدم الاوثان ، قالوا يارسول الله أمّر علينا رجلا يخدمنا من قومنا ، فأمّر عليهم عثمان بن أبي العاصى لما رأى من حرصه على الاسلام .

وخرجت ثقيف حين دنا الوفد يتلقونهم فلما رأوهم قد ساروا العنق وقطروا الابل وتغشوا ثيابهم كهيأة القوم قد حزنوا وكربوا ولم يرحبوا بخير فقال بعضهم لبعض ماجاء وفدكم بخير ولا رجعوا به . وترجل الوفد وقصدوا اللات ونزلوا عندها واللات وثن كان بين ظهرى الطائف يستر له الهدي كما يهدى لبيت الله الحرام فقال ناس من ثقيف حين نزل الوفد اليها إنهم لا عهدلهم برؤيتها ثم رجع كل رجل منهم إلى أهله وجاء كلا منهم خاصته من ثقيف فسألوهم ماذا جئتم

به وماذا رجعتم به قالوا آتينا رجلا فظا غليظا يأخذ من أمره ما يشاء، قد ظهر بالسيف وداخ له العرب ودان له الناس فعرض علينا أموراً شداداً : هدم اللات والعزة وترك الأموال فى الربا إلا رؤس أموالكم وحرم الخمر والزنا فقالت ثقيف والله لا نقبل هذا أبدا. فقال الوفد أصلحوا السلاح وتهيؤا للقتال وتعبوا له ورموا حصنكم فمكثت ثقيف بذلك يومين أو ثلاثة يريدون القتال ثم ألقى الله عز وجل فى قلوبهم الرعب وقالوا والله ما لنا به طاقة وقد داخ له العرب كلها فأرجعوا اليه فأعطوه ما سأل وصالحوه

عليه فلما رأى الوفد أنهم قد رغبوا واختاروا الأمان على الخوف والحرب قال الوفد

فانا قد قاضيناه وأعطيناه ما أحببنا وشرطنا ما أردنا ووجدناه أتقى الناس وأوفاهم وأرحمهم وأصدقهم وقد بورك لنا ولكم فى مسيرنا اليه وفيما قاضيناه عليه فاقبلوا عافية الله فقالت ثقيف فلم كتمتمونا هذا الحديث وغممتمونا أشد الغم قالوا أردنا أن ينزع الله من قلوبكم نخوة الشيطان فأسلموا مكانهم ومكثوا أياما ثم قدم عليهم رسل رسول الله ﷺ قد أمر عليهم خالد بن الوليد وفيهم المغيرة بن شعبة فلما قدموا عمدوا إلى اللات ليهدموها واستكفت ثقيف كلها الرجال والنساء والصبيان حتى خرج العواتق من الحجاب لا ترى عامة ثقيف أنها مهدومة يظنون أنها ممتنعة فقام المغيرة ابن شعبة فأخذ الكرزين وقال لأصحابه والله لأضحكنكم من ثقيف فضرب بالكرزين ثم سقط يركض فارتج أهل الطائف بضجة واحدة وقالوا أبعد الله المغيرة قتلته الربة وفرحوا حين رأوه ساقطا وقالوا من شاء منكم فليقرب وليجتهد على هدمها فوالله لا استطاع، فوثب المغيرة بن شعبة فقال قبحكم الله يامعشر ثقيف إنما هى لكاع حجارة ومدر فاقبلوا عافية الله واعبدوه ثم ضرب الباب فكسره ثم علا أعلى سورها وعلا الرجال معه فمازالوا يهدمونها حجراً حجراً حتى سووها بالأرض وجعل صاحب المفتاح يقول ليغضبن الأساس فليخسفن بهم فلما سمع ذلك المغيرة قال لخالد دعنى أحفر أساسها فحفره حتى أخرجوا ترابها وانتزعوا حليها ولباسها فبهت ثقيف فقالت عجوز منهم أسلمها الرضاع، وتركوا المصاع وأقبل الوفد حتى دخلوا على رسول الله ﷺ بحليها وكسوتها فقسمه رسول الله ﷺ من يومه وحمد الله على

نصرة نبيه وإعزاز دينه

قال ابن اسحاق ولما أسلمت ثقيف وبايعت بعد أن فتح رسول الله مكة وفرغ من تبوك صرفت اليه وفود العرب من كل جهة فدخلوا فى دين الله أفواجا يضربون اليه من كل وجه ، وهذه البيعة هى أصدق برهان على اتباع مبدأ الاستفتاء العام وتطبيقه هناك .

وفد الأشعريين واهل اليمن

روى زيد بن هارون عن حميد عن أنس أن النبي ﷺ قال يقدم قوم هم أرق منكم قلوبا فقدم الأشعريون فجعلوا يرتجزون

غداً نلقى الأحبة محمداً وحزبه

وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول جاء أهل اليمن ،هم أرق أفئدة وأضعف قلوبا والايمان يمان والحكمة يمانية والسكينة فى أهل الغنم والفخر والخيلاء فى الفدادين من أهل الوبر قبل مطلع الشمس،وروينا عن يزيد بن هارون أنبأنا ابن أبى ذؤيب عن الحرث بن عبد الرحمن عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال كنا مع رسول الله ﷺ فى سفر فقال أتاكم أهل اليمن كأنهم السحاب، هم خيار من فى الأرض فقال رجل من الأنصار إلا نحن يا رسول الله، فسكت ثم قال إلا أنتم كلمة ضعيفة .وفى صحيح البخارى إن نفراً من بنى تميم جاءوا إلى رسول الله ﷺ فقال أبشروا يا بنى تميم فقالوا بشرتنا فاعطنا، فتغير وجه رسول الله ﷺ وجاء نفر من أهل اليمن فقال اقبلوا البشرى إذ لم يقبلها بنو تميم،قالوا قد قبلنا ، ثم قالوا يارسول الله جئنا لنتفقه فى الدين ونسألك عن أول هذا الامر،فقال كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء ،وكتب فى الذكر كل شيء.

وفد الازد

قال ابن اسحق وقدم على رسول الله ﷺ صرد بن عبد الله الأزدى فأسلم وحسن إسلامه فى وفد من الأزد فأمره رسول الله ﷺ على من أسلم من قومه وأمره

أن يجاهد بمن أسلم ، من كان يليه من أهل الشرك من قبائل اليمن فخرج صرد يسير بأمر رسول الله ﷺ حتى نزل بجرش وهى يومئذ مدينه مغلقة وبها قبائل من قبائل اليمن وقد ضوت اليهم خثعم فدخلوها معهم حين سمعوا بمسير المسلمين اليهم فحاصروهم فيها قريباً من شهر وامتنعوا فيها فرجع عنهم قافلا حتى اذا كان فى جبل لهم يقال له شكر ظن أهل جرش أنه إنما ولى عنهم منهزما ، فخرجوا فى طلبه حتى إذا أدركوه عطف عليهم فقتلهم قتلا شديداً وقد كان أهل جرش بعثوا إلى رسول الله ﷺ رجلين منهم يرتادان وينظران فبينا هما عند رسول الله ﷺ عشية بعد العصر إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بأى بلاد الله شكر فقام الجرشيان فقالا يارسول الله ببلادنا جبل يقال له كشر وكذلك يسميه أهل جرش ، فقال إنه ليس بكشر ولكنه شكر ، قالا فما شأنه يا رسول الله قال فقال إن بدن الله لتنحر عنده الآن قال فجلس الرجلان إلى أبى بكر وإلى عثمان فقال لهما ويحكما إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لينعى لكما قومكما فقوما اليه فاسألاه أن يدعو الله أن يرفع عن قومكما ، فقاما اليه فسألاه ذلك فقال اللهم ارفع عنهم ، فخرجا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم راجعين إلى قومهما فوجدا قومهما أصيبوا فى اليوم الذى قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال وفى الساعة التى ذكر فيها ما ذكر فخرج وفد جرش حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلموا وحمى لهم حمى حول قريتهم

وفد بنى كعب

بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد فى شهر ربيع الآخر أو جمادى الأولى سنة عشر إلى بنى الحرث بن كعب بنجران وأمره أن يدعوهم إلى الاسلام قبل أن يقاتلهم ثلاثا ، فان استجابوا فاقبل منهم وإن لم يفعلوا فقاتلهم ، فخرج خالد حتى قدم عليهم فبعث الركبان يضربون فى كل وجه ويدعون إلى الاسلام ويقولون : «أيها الناس أسلموا لتسلموا» فأسلم الناس ودخلوا فيما دعوا اليه فأقام فيهم خالد يعلمهم الاسلام وكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فكتب له رسول الله

أن يقبل ويقبل معه وفدهم،فأقبل وأقبل معه وفدهم فيهم قيس بن الحصين ذى قصة ويزيد بن عبد المدان ويزيد بن المجمل وعقد الله بن قراد وشداد بن عبد الله وقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بم كنتم تغلبون من قاتلكم فى الجاهلية». قالوا لم نكن نغلب أحدا» «قال بلى قالوا «كنا نجتمع ولا نفترق ولا نبدأ أحداً بظلم» قال: «صدقتم وأمّر عليهم قيس بن حصين فرجعوا إلى قومهم فى بقية من شوال أو من ذى القعدة فلم يمكثوا إلا أربعة أشهر حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وفد همدان

وقدم على النبي صلوات الله عليه وفد همدان منهم مالك بن النمط ومالك بن أنفع وضمام بن مالك بن عمرو بن مالك فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند مرجعه من تبوك وعليهم مقطعات الحبرات والعمائم العدنية على الرواحل المهرية والارحبية ومالك ابن النمط يرتجز بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول:

اليك جاوزان سواد الريف فى هبوات الصيف والخريف مخطمات بحبال الليف

وذكروا له كلاما حسنا فصيحا فكتب لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا أقطعهم فيه ما سألوه وأمّر عليهم مالك بن النمط واستعمله على من أسلم من قومه وأمره بقتال ثقيف وكان لا يخرج لهم سرح إلا اغاروا عليه وقد روى البيهقى باسناد صحيح من حديث اسحق عن البراء أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث خالد بن الوليد إلى أهل اليمن يدعوهم إلى الاسلام قال البراء فكنت فيمن خرج مع خالد بن الوليد فأقمنا ستة أشهر يدعوهم إلى الاسلام فلم يجيبوه ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم بعث على بن أبى طالب رضى الله عنه فأمره أن يعقب خالد إلا رجلا ممن كان مع خالد أحب أن يعقب مع على رضى الله عنه فليعقب معه، قال البراء فكنت فيمن عقب مع على فلما دنونا من القوم خرجوا الينا فصلى بنا على رضى الله عنه ثم صفنا صفا واحدا ثم تقدم بين أيدينا وقرأ عليهم كتاب رسول الله ﷺ فاسلمت همدان جميعا فكتب على رضى الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم باسلامهم فلما قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الكتاب خرّ ساجدا، ثم رفع رأسه فقال السلام على همدان السلام على همدان، وأصل الحديث فى

صحيح البخارى وهذا أصح مما تقدم، ولم تكن همدان تقاتل ثقيفا ولا تغير على سرحهم فان همدان باليمن وثقيفا بالطائف.

وفد دوس

كان الطفيل بن عمرو الدوسى يحدث أنه قدم مكة ورسول الله ﷺ بها فمشى اليه رجال من قريش وكان الطفيل رجلا شريفا شاعرا لبيبا قالوا له إنك قدمت بلادنا وإن هذا الرجل وهو الذى بين أظهرنا فرق جماعتنا وشتت أمرنا وإنما قوله كالسحر يفرق بين المرء وابنه وبين المرء وأخيه وبين المرأ وزوجته وإنا نخشى عليك وعلى قومك ما قد حل علينا فلا تكلمه ولا تسمع منه قال فوالله مازلوا بى حتى أجمعت أن لا أسمع منه شيئا ولا أكلمه حتى حشوت فى أذنى حين غدوت إلى المسجد كرسفا فرقا من أن يبلغنى شىء من قوله.قال فغدوت إلى المسجد فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يصلى عند الكعبة فقمت قريبا منه فأبى الله إلا أن يسمعنى بعض قوله فسمعت كلاما حسنا فقلت فى نفسى واثكلا أمتاه! والله إنى لرجل لبيب شاعر ما يخفى على الحسن من القبيح فما يمنعنى أن أسمع من هذا الرجل ما يقول فان كان ما يقول حسنا قبلت وإن كان قبيحا تركت،قال فمكثت حتى انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بيته فتبعته حتى إذا دخل بيته دخلت عليه فقلت : يامحمد إن قومك قد قالوا لى كذا وكذا فوالله ما برحوا يخوفونى أمرك حتى سددت أذنى بكرسف لئلا أسمع قولك ثم أبى الله إلا أن يسمعنيه فسمعت قولا حسنا فأعرض على أمرك فعرض على رسول صلى الله عليه وسلم الاسلام وتلا على القرآن فلا والله ماسمعت قولا قط أحسن منه ولا أمراً أعدل منه فأسلمت وشهدت شهادة الحق وقلت يانبي الله إني امرؤ مطاع فى قومى، وإنى راجع اليهم فداعيهم إلى الاسلام، فادع الله لى أن يجعل لى آية تكون عونا لى عليهم فيما أدعوهم اليه فقال اللهم اجعل له آية قال، فخرجت إلى قومى حتى إذا كنت بثنية تطلعنى على الحاضر وقع نور بين عينى مثل المصباح قلت اللهم فى غير وجهى إنى أخشى أن يظنوا أنها مثلة وقعت فى وجهى لفراق دينهم

قال فتحول فوقع فى رأس سوطى كالقنـديل المعلق وأنا أنهبط اليهم من الثنية حتى جئتهم وأصبحت فيهم فلما نزلت أتانى أبى وكان شيخا كبيرا فقلت اليك عنى ياأبت فلست منى ولست منك قال ولمَ يابنى قلت قدأسلمت وتابعت دين محمد قال يابنى فدينى دينك قال فقلت اذهب واغتسل وطهر ثيابك ثم تعـال حتى أعلمك ما علمت قال فذهب فاغتسل وطهر ثيابه ثم جاء فعرضت عليه الاسلام فأسلم ثم أتتنى صاحبتى فقلت لها اليك عنى فلست منك ولست منى قالت لمَ بأبى أنت وأمى قلت فرق الاسلام بينى وبينك،أسلمت وتابعت دين محمد قالت فدينى دينك قال قلت اذهبي فاغتسلى ففعلت ثم جاءت فعرضت عليها الاسلام فأسلمت ثم دعوت دوسا إلى الاسلام فابطؤا على فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله إنه قد غلبنى على دوس الزنا فادع الله عليهم فقال اللهم اهد دوسا ثم قال ارجع إلى قومك فادعهم إلى الله وارفق بهم فرجعت اليهم فلم أزل بأرض دوس أدعوهم إلى الله ثم قدمت على رسـول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله ﷺ بخيبر فنزلت المدينة بسبعين أو ثمانين بيتا من دوس ثم لحقنا برسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبرفأسهم لنا مع المسلمين

وفد نجران

وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نصارى نجران بالمدينه فحدثنى محمد بن جعفر بن الزبير قال لماقدموفدنجران على رسول اللهصلى اللهعليه وسلم دخلوا عليه مسجده بعد العصر فحانت صلاتهم فقاموا يصلون فى مسجده فاراد الناس منعهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوهم فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم وقال وحدثنى يزيد بن سفيان عن ابن السلمانى عن كرز بن علقمة قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نصارى نجران ستون راكبا منهم أربعة وعشرون رجلا من أشرافهم والأربعة والعشرون منهم ثلاثة نفر اليهم يؤل أمرهم العاقب أمير القوم وذو رأيهم وصاحب مشورتهم والذى لا يصدرون إلا عن رأيه وأمره واسمه عبد المسيح والسيد وثمالهم وصاحب رحلهم ومجتمعهم واسمه الأيهم وأبوحارثة بن علقمة أخو بنى بكر

بن وائل أسقفهم وحبرهم وإمامهم وصاحب مدارسهم وكان أبو حارثة قد شرف فيهم ودرس كتبهم وكانت ملوك الروم من أهل النصرانية قد شرفوه ومولوه وأخدموه وبنوا الكنائس وبسطوا عليه الكرامات لما يبلغهم عنه من علمه واجتهاده فى دينهم،فلما وجهوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نجران جلس أبو حارثة على بغلة له موجها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى جنبه أخ له يقال له كرز بن علقمة يسايره إذ عثرت بغلة أبى حارثة فقال له كرز تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له أبو حارثة بل أنت تعست فقال ولم ياأخى فقال انه والله النبى الأمى الذى كنا ننتظره فقال له كرز فما يمنعك من اتباعه وأنت تعلم هذا فقال ماصنع بنا هؤلاء القوم شرفونا ومولونا وأكرمونا وقد أبو إلا خلافه ولو فعلت نزعوا منا كل ماترى فاضمر عليها منه أخوه كرز بن علقمة حتى أسلم بعد ذلك . قال ابن اسحق وحدثنى محمد بن أبى محمد مولى زيد بن ثابت قال حدثنى سعيد بن جبير وعكرمة عن ابن عباس قال اجتمعت نصارى نجران وأحبار يهود عند رسول الله

صلى الله عليه وسلم فتنازعوا عنده فقالت الاحبار ما كان ابراهيم إلا يهوديا وقالت النصارى ما كان الا نصرانيا فانزل الله عز وجل فيهم: (قل يا أهل الكتاب لم تحاجون فى ابراهيم وما أنزلت التوراة والانجيل إلا من بعده أفلا تعقلون، ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لاتعلمون ، ما كان ابراهيم يهوديا ولانصرانيا، ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولى المؤمنين) فقال رجل من الأحبار أتريد منا يامحمد أن نعبدك كما تعبد النصارى عيسى ابن مريم؟ وقال رجل من نصارى نجران أو ذلك تريد يامحمد واليه تدعونا،فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:«معاذ الله أن أعبد غير الله أو آمر بعبادة غيره ما بذلك بعثنى ولا أمرنى»فانزل الله عز وجل فى ذلك:(ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا

أيامركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون) ثم أخذ عليهم وعلى آبائهم من الميثاق بتصديقه وإقرارهم به على أنفسهم فقال (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين — إلى قوله — من الشاهدين) وحدثنى محمد بن سهل بن أبى أمامة قال لما قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونه عن عيسى بن مريم نزل فيهم فاتحة آل عمران إلى رأس الثمانين منها وروينا عن أبى عبد الله الحاكم عن الاصم عن احمد بن عبد الجبار عن يونس بن بكير عن سلمة بن عبد يوشع عن أبيه عن جده قال يونس وكان نصرانيا فاسلم فان رسول الله صلى الله عليه وسلم — كتب إلى أهل نجران باسم اله ابراهيم وإسحاق ويعقوب « أما بعد فانى أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد فان أبيتم فالجزية فان أبيتم فقد آذنتكم بحرب والسلام » فلما أتى الاسقف الكتاب فقرأه فقطع به وذعره ذعرا شديدا فبعث إلى رجل من أهل نجران يقال له شرحبيل بن وداعة وكان من همدان ولم يكن أحد يدعى إذا نزل معضلة قبله لا الأيهم ولا السيد ولا العاقب فدفع الاسقف كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اليه فقال الاسقف ياأبا مريم مارأيك فقال: شرحبيل: قد علمت ماوعد الله ابراهيم فى ذرية إسماعيل من النبوة فما يؤمن أن يكون هو ذلك الرجل. ليس لى فى النبوة رأى، لوكان من أمر الدنيا أشرت عليك فيه برأى وجهدت لك فيه فقال الاسقف تنح فاجلس فتنحى شرحبيل فجلس ناحية فبعث الاسقف إلى رجل من أهل نجران يقال له عبد الله بن شرحبيل وهو من ذى أصبح من حمير فاقرأه الكتاب وسأله عن الرأى فيه فقال له مثل قول شرحبيل فقال له الاسقف تنح فأجلس فجلس فتنحى ناحية فبعث الاسقف إلى رجل من أهل نجران يقال له جبار بن قيص من بنى الحرث بن كعب فأقرأه الكتاب وسأله عن الرأى فيه فقال له مثل قول شرحبيل وعبد الله فأمره الاسقف فتنحى.

فلما اجتمع الرأي منهم على تلك المقالة جميعا فأمر الاسقف بالناقوس فضرب به

ورفعت المسوح فى الصوامع وكذلك كانوا يفعلون إذا فزعوا بالنهار وإذا كان فزعهم بالليل ضرب الناقوس ورفعت النيران فى الصوامع فاجتمع حين ضرب بالناقوس ورفعت المسوح أهل الوادى أعلاه وأسفله بطول الوادى مسيرة يوم للراكب السريع وفيه ثلاثة وسبعون قرية وعشرون ومائة الف مقاتل فقرأ عليهم كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وسألهم عن الرأى فيه فاجتمع رأى أهل الوادى منهم على أن يبعثوا شرحبيل بن وداعة الهمداني وعبد الله بن شرحبيل وجبار بن قيس الحارثى فيأتونهم بخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم. فانطلق الوفد حتى اذا كانوا بالمدينة وضعوا ثياب السفر ولبسوا حللهم يجرونها من الحبرة وخواتيم الذهب، ثم انطلقوا حتى أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلموا عليه فلم يرد عليهم السلام وتصدوا لكلامه نهارا طويلا فلم يكلمهم وعليهم تلك الحلل والخواتيم الذهب فانطلقوا يتبعون عثمان ابن عفان رضى الله عنه وعبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه وكانا معرفة لهم كانا يخرجان العير فى الجاهلية إلى نجران فيشترى لهما من برها وثمرها وذرتها فوجدوهما فى ناس من الانصار والمهاجرين فى مجلس فقالوا: ياعثمان وياعبد الرحمن إن نبيكم كتب الينا بكتاب فاقبلنا مجيبين له فاتيناه فسلمنا عليه فلم يرد سلامنا وتصدينا لكلامه نهاراً طويلا فاعيانا أن يكلمنا فما الرأى منكما أنعود فقالا لعلى بن أبى طالب وهو فى القوم ماترى ياأبا الحسن رضى الله عنك ما الرأى فى هؤلاء القوم فقال على رضى الله عنه لعثمان وعبد الرحمن رضى الله عنهما أرى أن يضعوا حللهم هذه وخواتيمهم ويلبسون ثياب سفرهم ثم يأتون اليه ففعل الوفد ذلك فوضعوا حللهم وخواتيمهم ثم عادوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلموا عليه فرد سلامهم ثم سألهم وسألوه فلم تزل به وبهم المسألة حتى قالوا له ماتقول فى عيسى عليه السلام فانا نرجع إلى قومنا ونحن نصارى فيسرنا إن كنت نبيا أن نعلم ماتقول فيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماعندى فيه شيء

يومى هذا ، فاقيموا حتى أخبركم بما يقال لى فى عيسى عليه السلام فاصبح الغد وقد أنزل الله عز وجل (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون الحق من ربك فلا تكن من الممترين، فمن حاجك فيه من بعد ماجاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين) فأبوا أن يقروا بذلك فلما أصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم الغد بعد ما أخبرهم الخبر أقبل مشتملا على الحسن والحسين رضى الله عنهما فى خميل له وفاطمة رضى الله عنها تمشى عند ظهره للمباهلة وله يومئذ عدة نسوة فقال شرحبيل لصاحبيه ياعبد الله بن شرحبيل ويا جبار بن قيص قد علمتما أن الوادى إذا اجتمع أعلاه وأسفله لم يردوا ولم يصدروا إلا عن رأيي وإني والله أرى أمرا مقبلا وأرى والله إن كان هذا الرجل ملكا مبعوثا فكنا أول العرب طعن فى عينه ورد عليه أمره لا يذهب لنا من صدره ولا من صدور قومه حتى يصيبونا بجائحة، وانى لأرى القرب منهم جوارا وإن كان هذا الرجل نبيا مرسلا فلا عناه فلا يبقى على وجه الارض منا شعرة ولا ظفر إلا هلك. فقال له صاحباه فما الرأي فقد وضعتك الامور على ذراع فهات رأيك فقال : رأيي أن أحكمه فانى أرى رجلا لا يحكم شططا أبدا فقالا له أنت وذاك فلقى شرحبيل رسول الله صلي الله عليه وسلم فقال إني قد رأيت خيرا من ملاعنتك، فقال وما هو؟ قال شرحبيل أحكمك اليوم إلى الليل وليلته إلى الصباح فمهما حكمت فينا فهو جائز فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعل وراءك أحدا يثرب عليك فقال له شرحبيل سل صاحبي فسألهما فقالا مايرد الوادى ولا يصدر إلا عن رأى شرحبيل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كافر أو قال جاحد موفق فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولم يلاعنهم حتى إذا كان من الغد أتوه فكتب لهم فى الكتاب — بسم الله

الرحمن الرحيم هذا ما كتب محمد النبي رسول الله لنجران إذ كان عليهم حكمه في كل ثمرة وفي كل صفراء وبيضاء وسوداء ورقيق فأفضل عليهم وترك ذلك كله على ألفي حلة في كل رجب ألف حلة وفي كل صفر ألف حلة وكل حلة أوقية ما زادت على الخرج أو نقصت على الاواقي فبحساب وما قضوا من درع أو خيل أو ركاب أو عرض أخذ منهم بحساب وعلى نجران مثواة رسلي ومتعتهم بها عشرين فدونه ولا يحبس رسول فوق شهر وعليهم عارية ثلاثين درعا وثلاثين فرسا وثلاثين بعيرا إذا كان كيد باليمن ومعذرة وما هلك مما أعاروا رسولي من دروع أو خيل أو ركاب فهو ضمان على رسولي حتى يؤديه اليهم ولنجران وحسبها جوار الله وذمة محمد النبي على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وتبعهم وأن لا يغيروا مما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم ولا ملتهم ولا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا وقهة من وقهيته وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير وليس عليهم ربية ولا دم جاهلية ولا يحشرون ولا يعشرون ولا يطأ أرضهم جيش ومن سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين ومن أكل ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير منقلبين بظلم شهد أبو سفيان ابن حرب وغيلان بن عمرو ومالك بن عوف والاقرع بن حابس الحنظلي والمغيرة ابن شعبة — وكتب حتى إذا قضوا كتابهم انصرفوا إلى نجران. فتلقاهم الاسقف ووجوه نجران على مسيرة ليلة ومع الاسقف أخ له من أمه وهو ابن عمه من النسب يقال له بشر بن معاوية وكنيته أبو علقمة فدفع الوفد كتاب رسول الله صلى الله عليه

وسلم إلى الاسقف فبينا هو يقرأه وأبو علقمة معه وهما يسيران إذ كبت ببشر ناقته فتعس بشر غير أنه لا يكنى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له الاسقف عند ذلك قد تعست والله نبيا مرسلا فقال بشر لا جرم والله لا أحل عنها عقداً حتى آتيه فضرب وجه ناقته نحو المدينة وثنى الاسقف ناقته عليه فقال له افهم عنى إنما قلت هذا لتبلغ عنى العرب مخافة أن يقولوا إنا أخذنا حمقة أو نجعنا بهذا الرجل بما لم تنجع به العرب ونحن أعزهم وأجمعهم دارا فقال له بشر والله لا أقيلك ما خرج من رأسك أبدا. فضرب بشر ناقته وهو مول ظهره للاسقف وهو يقول:

إليك تعدو قلقا وضينها معترضا فى بطنها جنينها مخالفا دين النصارى دينها

حتى أتى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يزل مع النبي صلى الله عليه وسلم حتى استشهد أبو علقمة بعد ذلك ودخل الوفد نجران فأتى الراهب لتب بن أبى شمر الزبيدى وهو فى رأس صومعة له فقال له إن نبياً قد بعث بتهامة وإنه كتب إلى الاسقف فأجمع أهل الوادى أن يسيروا اليه شرحبيل بن وداعة وعبدالله بن شرحبيل وجبار بن قيص فيأتونهم بخبره فساروا حتى أتوه فدعاهم إلى المباهلة فكرهوا ملاعنته وحكمه شرحبيل فحكم عليهم حكما وكتب لهم كتابا ثم أقبل الوفد بالكتاب حتى رفعوه إلى الاسقف فبينا الاسقف يقرأه وبشر معه حتى كبت ببشر ناقته فتعسه فشهد الاسقف أنه نبي مرسل فانصرف أبو علقمة نحوه يريد الاسلام فقال الراهب أنزلونى وإلا رميت بنفسى من هذه الصومعة فأنزلوه فانطلق الراهب بهدية إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم منها هذا البرد الذى يلبسه الخلفاء والعقب والعصا وأقام الراهب بعد ذلك يسمع كيف ينزل الوحى والسنن والفرائض والحدود وأبى الله للراهب الاسلام فلم يسلم واستأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الرجعة إلى قومه . وقال إن لى حاجة ومعاداً إن شاء الله تعالى فرجع إلى قومه فلم يعد حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن الاسقف أبا الحرث أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم معه السيد والعاقب ووجوه قومه وأقاموا عنده يستمعون ما أنزل الله عليه فكتب للاسقف هذا الكتاب وللاساقفة بنجران بعده

بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي إلى الاسقف أبي الحرث وأساقفة نجران وكهنتهم ورهبانهم وأهل بيتهم ورقيقهم وملتهم وسواطنهم وعلى كل ماتحت أيديهم من قليل وكثير جوار الله ورسوله لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم ولا مما كانوا عليه على ذلك جوار الله ورسوله أبداً مانصحوا وأصلحوا عليهم غير متقلبين بظالم ولاظالمين وكتب المغيرة بن شعبة — فلما قبض الاسقف الكتاب استأذن فى الانصراف إلى قومه ومن معه فأذن لهم فانصرفوا .

وروى البيهقى باسناد صحيح إلى ابن مسعود ان السيد والعاقب أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأراد أن يلاعنهما فقال أحدهما لصاحبه لا تلاعنه فوالله إن كان نبيا فلاعنته لا نفلح نحن ولا عقبنا من بعدنا قالوا له نعطيك ماسألت فابعث معنا رجلا أميناً ولا تبعث معنا إلا أميناً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبعثن معكم رجلا أمين فاستشرف لها أصحابه فقال قم يا أبا عبيدة بن الجراح فلما قام قال هذا أمين هذه الامة . ورواه البخارى فى صحيحه من حديث حذيفة بنحوه وفى صحيح مسلم من حديث المغيرة بن شعبة قال بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى نجران فقالوا فيما قالوا أرأيت مايقرؤن ياأخت هرون . وقد كان بين عيسى وموسى ماقد علمتم قال فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فأخبرته قال أفلا أخبرتهم أنهم كانوا يسمعون يعنى بأسماء أنبيائهم والصالحين الذين كانوا قبلهم وروينا عن يونس بن بكير عن ابن اسحق قال وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبى طالب إلى أهل نجران لتجمع صدقاتهم ويقدم عليه بجزيتهم .وهذا هو الاستفتاء الشعبي الصحيح.

وفد بنى سعد

بعثت بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة وافداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم عليه فأناخ بعيره على باب المسجد فعقله ثم دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى المسجد جالس فى أصحابه فقال أيكم ابن عبد المطلب فقال رسول الله

صلى الله عليه وسلم أنا ابن عبد المطلب فقال محمد فقال نعم فقال يا ابن عبد المطلب إنى سائلك ومغلظ عليك فى المسألة فلا تجدن فى نفسك فقال لا أجد فى نفسى فسل عما بدالك فقال أنشدك بالله إلهك وإله أهلك وإله من هو كائن بعدك آلله بعثك الينا رسولا قال اللهم نعم قال فأنشدك بالله إلهك وإله من كان قبلك وإله من هو كائن بعدك الله أمرك أن نعبده ولا نشرك به شيئاً وأن نخلع هذه الأنداد التى كان آباؤنا يعبدون فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم نعم ثم جعل يذكر فرائض الاسلام فريضة فريضة : الصلاة والزكاة والصيام والحج وفرائض الاسلام كلها ينشده عند كل فريضة كما أنشده فى التى قبلها حتى إذا فرغ قال فانى أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وسأؤدى هذه الفرائض وأجتنب ما نهيتنى عنه لا أزيد ولا أنقص ثم انصرف راجعا إلى بعيره فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ولى إن يصدق ذو العقيصتين يدخل الجنه وكان ضمام رجلا جلدا أشقر ذا غديرتين ثم أتى بعيره فأطلق عقاله .

الاستفتاء العام

ثم خرج حتى قدم على قدمه فاجتمعوا عليه وكان أول ما تكلم به أن قال بئست اللات والعزى فقالوا له يا ضمام اتق البرص والجنون والجذام قال ويلكم إنهما ما يضران ولا ينفعان إن الله قد بعث رسولا وأنزل عليه كتابا استنقذكم به مما كنتم فيه وإنى أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وإنى قد جئتكم من عنده بما أمركم به ونهاكم عنه فوالله ما أمسى فى اليوم فى حاضره رجل ولا امرأة إلا مسلماً قال ابن اسحق فما سمعنا بوافد قوم أفضل من ضمام بن ثعلبة والقصة فى الصحيحين من حديث أنس بنحو هذه .

وفد تجيب

وقدم عليه صلى الله عليه وسلم وفد تجيب وهم من السكون ثلاثة عشر رجلا قد ساقوا معهم صدقات أموالهم التى فرض الله عليهم فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم وأكرم منزلهم. وقالوا يا رسول الله سقنا اليك حق الله فى أموالنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ردوها فاقسموها على فقرائكم قالوا يا رسول الله ما قدمنا عليك إلا بما فضل عن فقرائنا فقال أبو بكر يا رسول الله صل الله عليه وسلم ما وفد من العرب بمثل ما وفد به هـذا الحى من تجيب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الهدى بيد الله عز وجل فمن أراد به خيرا شرح صدره للايمان وسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أشياء فكتب لهم بها وجعلوا يسألونه عن القرآن والسنن فازداد رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم رغبة وأمر بلالا أن يحسن ضيافتهم فأقاموا أياما ولم يطيلوا اللبث، فقيل لهم ما يعجبكم؟ فقالوا نرجع إلى من وراءنا فنخبرهم برؤيتنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلامنا إياه وما رد علينا ثم جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يودعونه فأرسل اليهم بلالا فأجازهم بارفع ما كان يجيز به الوفود قال هل بقى منكم أحد قالوا نعم غلام خلفناه على رحالنا هو أحدثنا سنا قال أرسلوه الينا فلما رجعوا الى رحالهم قالوا للغـلام انطلق الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض حاجتك منه فانا قد قضينا حوائجنا منه وودعناه فأقبل الغـلام حتى أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله إنى امرؤ من بنى أبذى يقول من الرهط الذى أتوك آنفا فقضيت حوائجهم فاقض حاجتي يا رسول الله قال وما حاجتك قال إن حاجتى ليست كحاجة أصحابي وإن كانوا قدموا راغبين فى الاسلام وساقوا ما ساقوا من صدقاتهم وانى والله ما أعملنى من بلادى الا أن تسأل الله عز وجل أن يغفرلى ويرحمنى وأن يجعل غناى فى قلبي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقبل الى الغلام : اللهم اغفر له وارحمه وأحل غنـاه فى قلبه ثم أمر له بمثل ما أمر به لرجل من أصحـابه فانطلقوا راجعين إلى أهليهم ثم وافوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الموسم بمنى سنة عشر

فقالوا نحن بنو أبذى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فعل الغلام الذى أتانى معكم قالوا يارسول الله ما رأينا مثله قط وما حدثنا باقنع منه بما رزقه الله لوأن الناس اقتسموا الدنيا ما نظر نحوها ولا التفت اليها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله إني لأرجو أن يموت جميعا،فقال رجل منهم أو ليس يموت الرجل جميعا يارسول الله فقال رسول الله صلى عليه وسلم تشعب أهواؤه وهمومه فى أودية الدنيا فلعل أجله أن يدركه فى بعض تلك الأودية فلا يبالى الله عز وجل فى أيها هلك قالوا فعاش ذلك الغلام فينا على أفضل حال وأزهده فى الدنيا وأقنعه بما رزق فلما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجع من رجع من أهل اليمين عن الاسلام قام فى قومة فذكرهم الله والاسلام فلم يرجع منهم أحد وجعل أبو بكر الصديق يذكره ويسأل عنه حتى بلغه حاله وما قام به فكتب الى زياد بن لبيد يوصيه به خيرا .

وفد بنى سعد هذيم وبيعته

قال الواقدى عن أبي النعمان عن أبيه من بنى سعد هذيم قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وافدا فى نفر من قومى وقد أوطأ رسول الله صلي الله عليه وسلم البلاد وأداخ العرب والناس صنفان إما داخل فى الاسلام راغب فيه وإما خائف من السيف فنزلنا ناحية من المدينة ثم خرجنا نؤم المسجد حتى انتهينا إلى بابه فنجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى على جنازة فى المسجد فقمنا ناحية ولم ندخل مع الناس فى صلاتهم حتى نلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبايعه ثم انصرف رسول الله صلي الله عليه وسلم فنظر الينا فدعا بنا فقال من أنتم فقلنا من بنى سعد هذيم فقال أمسلمون أنتم قلنا نعم قال فهلا صليتم على أخيكم قلنا يارسول الله ظننا أن ذلك لا يجوز لنا حتى نبايعك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أينما أسلمتم فأنتم مسلمون قالوا فأسلمنا وبايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الاسلام ثم انصرفنا إلى رحالنا قد خلفنا عليها أصغرنا فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى طلبنا فأتى بنا اليه فتقدم صاحبنا اليه فبايعه على الاسلام فقلنا يا رسول الله إنه أصغرنا وإنه خادمنا

فقال أصغر القوم خادمهم بارك الله عليه، قال وكان والله خيرنا وأقرأنا للقرآن لدعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم له ثم أمَّره رسول الله صلى الله عليه وسلم علينا فكان يؤمنا ولما أمر بلالا فأجازنا بأوان من فضة لكل رجل منا فرجعنا إلى قومنا فرزقهم الله الاسلام

***

فمما تقدم يتضح لك أن العرب كانوا يعرفون الاستفتاء العام وكانوا يطبقونه فى اقرار النزول عن سيادتهم أو فى الاعتراض على تجزئة أراضيهم . فلا يكفى إذن أن يأتى شيخ قبيلة أو أمير أو ملك فينزل عن أرض من دولة حتى يكون هذا النزول صحيحا ، بل كان من الواجب أخذ رأى أهل البلد بالاستفتاء العام على ماتقدم بيانه وبهذا يتأكد نقل ملكية البلاد باعتباره نقلا يجىء منطبقاً وغريزتهم الاجتماعية وإرادتهم المدركة .

على هذه الطريقة سار الاسلام منذ الف وثلثمائة وست وخمسين سنة فى سبيل تكوين الدولة العربية ، فانت تجد الانسان فى أيام الجاهلية وعند بداية الاسلام ، وفيما بعد ظهور الاسلام بأمد طويل ، أساس كل حق وكل قاعدة ، ومصدر أيهما . كما تجده المهيمن على احقاق كل حق ، فهو فى أساس الدولة ، وفوق قمتها ، وإذن هو بداية كل نظام قانونى ونهايته .

ولكن متى وصل القانون الدولى الاوروبى إلى تقرير هذا المبدأ

***

حق الاستفتاء فى اوروبا

ان أول بذرة للاعتراف بحق الناس فى تكوين شعوب لها حق تقرير مصيرها هى بلا مراء موجودة بصفة غير مباشرة فيما اسموه الاستفتاء فى سبيل الضم ، وإذن فاننا نبدأ هذا الدرس فى الغرب بإيضاح تاريخ الاستفتاء فى سبيل الضم .

وبتحليل هذا الاستفتاء .أى بتحليل تاريخ حق الناس فى تأليف دولة .

ان صيغة هذا الاستفتاء فى سبيل الضم بسيطة ، فقد تجرى تجزئة بلد ، فيحصل امير من امير علي قطعة ارض من بلاده عن طريق التنازل ، فى هذه اللحظة تقوم فكرة وجوب رضاء الاهالى الذين سينتقلون من رعوية امير الى رعوية امير آخر .

اول استفتاء فى سبيل الضم

باوروبا

كانت فرنسا تنازلت فى سنة ١١٥٤ عن بعض اقاليمها لملك انجلترا فاحتج نبلاء هذه الاقاليم على هذا التنازل . وفيما بعد احتج الدوق ده جويين على انفصال دوقيته عن انجلترا .

ولما تنازل فرنسوا الاول لشارلكان عن مقاطعة بورجونيا سنة ١٥٢٦ بموجب معاهدة مدريد دعت ولايات بورجونيا فى السنة التالية لتقول كلمتها فى صحة التنازل وقالتها فعدل فرنسوا عن الكلمة التى قطعها بمعاهدة مدريد باعتبار ان بورجونيا ابت قبول التنازل

ونستطيع أن نتبين من هذا أهمية هذه الاستشارة الشعبية ونفوذها ، وهى أهمية تظهر جليا عند ما يقطع أمير أو حكومة كلة فى غير تبصر ولا روية ، ثم يسعى أيهما بعدئذ فى سبيل الخلاص منها ، ومن الواجب ألا ننسى أن الاسباب المصلحية هى دائما أبداً التى تعمل على اقرار المبادىء . فارضاء أشد المصالح أنانية وولوعاً بالمادة كان بوجه عام السبب فى رقى العوامل الروحية والسامية فى أى مدنية من المدنيات العظيمة ، ولذلك رأينا فى تاريخ فرنسا السابق على الثورة الفرنسية أن «هنرى الثاني» لم يكتف بأن يضم إلى فرنسا مدن «ميس» (Metz) و «تول» و «فردان» ، بل توجه إلى الشعب وسأله إجازة هذا الضم حتى يدعم سلطانه . ورأينا بعد هذا العزم قسيس «فردان» يعلن أن ملك فرنسا قد هبط إلى الشعب فى ثوب المنقذ والمحرر ، ولا رغبة له إلا فى أن يعامل الاهالى كرعاياه الفرنسيين الأخيار ، وبعيداً عن أن

يفكر فى الشدة والاكراه ، قد رأيناه يلتجىء إلى صوت الشعب واختياره الحر ».

تلك كانت تطبيقات أتبعت لاستفتاء الشعب فى تقرير مصيره ، ثم تكررت مراراً ، وإذا كانت هذه التطبيقات لم تستمر فانها مع ذلك قد اشتقت من مبدأ كامن فى أعماق النفس الانسانية ، ومن شأنه أن يقضى بان كل انتقال فى ملكية الاراضى باطل إذا تم دون رضاء الاهالى . ولكن العرب قدفقهوا هذه العلة النفسية كما فهمها كل العالم العربى من قبل باجيال طوال .

إن هذه الفكرة كانت على توافق مع الفكرة الاقطاعية الخاصة بالتبعية السياسية والاقطاعية جماعة سياسية قامت طباقاً من الدرجات والمراتب ، ولكن هذا الترتيب مستمد من عقد صريح أو ضمنى يترتب عليه التزامات مزدوجة الطرف طرف المتبوع الذى يلتزم بحماية التابع الذى يتقيد بمساعدة المتبوع ، ففى القمة نجد ولى الأمر ، وفى نهاية السلم نجد الرعايا ، والمصلحة التعاقدية التى تأسست عليها التبعية هى نفس الصلة التى قام عليها يمين الولاء للملك ، فهذه اليمين دليل الصلة التى تربط الرعية بالملك ، ولا مناص من أن يكون هذا الرباط تعاقدى ، ولذلك فلا يجوز حله إلا برضاء الطرفين ، فالرعية لايمكن أن تفقد صفة الجنسية إلا برضاء الامير وهذا ماترتبت عليه قاعدة يمين الولاء التى كانت أبدية فى انجلترا ، حتى صدور قانون الجنسية فى ١٢ مايو سنة ١٨٧٠ ، كما كانت أبدية كذلك فى روسيا وتركيا إلى زمن قريب .

ولكن ليس للامير ، على عكس ماتقدم ، أن ينكر رعيته دون رضاها ، وإذن فمن الواجب أن ترضى الرعيه عن تنازل الامير عن أرضه ، وإلا فمن المستحيل التنازل عن أشخاصهم ، وبالتالى عن الاراضى التى يتألف أهلها من الرعايا .

فالاستفتاء فى سبيل الضم الذى أجرى فى القرن السادس عشر بمناسبة معاهدة مدريد مثلا ، كان منطبقا تمام الانطباق والأفكار السياسية المتولدة عن حكم الاقطاع فيما له مساس بيمين الولاء .

ولكن هناك ملاحظة جديرة بالبيان ، فقد قلنا فيما تقدم إن « جروسيوس »

كان من أنصار قيام السيادة على حق الملكية ، ومن المعتقد بهذه النظرية أيضاً ، إذ قال « إن الدولة مِلكية » غير أنه قد صرح فى كتابه « حق الحرب وحق السلم » (فصل ٦ فقرة ٥) بأن من الضرورى فى حالة نقل جزء من السيادة أن يقر أهالى هذا الجزء نقله إلى سيادة أخرى ، وأن يتم رضاؤهم بهذا النقل .

أما « پوفندورف » فقد قرب فى سنة ١٦٧٢ بين الامة والسيادة ، إذ صرح بوجوب الحصول على رضاء هذا الجزء الذى انتقل إلى سيادة أخرى فضلا عن وجوب اقرار الشعب كله هذا الانتقال .

وأما «فاتل» الذى تشبع بالنظرية الحديثة الخاصة بشخصية السيادة فانه أخذ برأى « پوفندورف » عن طيب خاطر ، حتى أنه اشترط عنصر الحرية فى مادة الجنسية .

فحتى تلك اللحظة التى كنا فيها بعيدين عن « شخصية السيادة » ، بل حتى أوائل القرن الثامن عشر أى حتى العصور التى لم تعرف فيها الانسانية غير الجبروت الملكى ، ولم يدر أحد خلالها شيئا إلا عن حق الفرد فى تكوين دولة ، كان لا مناص من الرجوع إلى رأى الشعب ورضائه إذا كان الامر خاصا بتجزئة أراضيه ، خيفة النكول عن العهد المقطوع ، وهذا مايعلل العناية بالفرد عناية لم يكن موضعها من قبل .

فالأمر الجوهرى كان إذن استشارة الفرد ، ولو بطريقة غير مباشرة ، دون ملاحظة احساساته الخاصة ، ولكن مع تقدير مشاعره العامة ، أى على أنه عنصر من عناصر تكوين الدولة ، فالغرض لم يكن خياراً شخصيا ، وانما كان رضاء يعرب عنه نواب البلاد الذين اختيروا خصيصاً لذلك .

فاذا كان هذا هو الشأن فى الازمان السابقة على الثورة الفرنسية ، فلا مناص إذن من أن تحتذى الثورة هذا المثل ، ولا سيا فى المواطن التى كانت تريد فيها الخروج من مآزق .

المرحله الثانية للاستفتاء العام

فى أيام الثورة الفرنسية

التأجت الثورة للاستفتاء العام ، وكانت علةهذا الالتجاء مزدوجة ، إنها كانت سياسية ، وأخرى فلسفية .

ا — العلة السياسية — لقد زعمت الثورة الفرنسية أنها لن تقوم بفتح أوغزو ، ولكن الثورة لم تلبث بعد هذا التصريح أن شعرت بالحاجة إلى التوسع حتى تتم الوحدة الفرنسية ، وتضمن انتشار المبادىء التى أيدتها ، فكيف تستطيع التوفيق بين الضم وجهرها بان لافتح ولا غزو ؟ إن الفتح هو الضم بلا استفتاء ، أما إذا تم الضم بناء على رغبة الأهالى فلا يكون ثمة فتح ، وإذن يصبح الفتح مباحا إذا تم استفتاء ، وينتفى التناقض بين الفتح والتصريح بان لافتح ولا غزو .

ب — العلة الفلسفية — ينص إعلان حقوق الانسان على أن السلطة العليا تستقر فى الأمة التى تألفت من الارادات الحرة للاهالى . وإذن فالسيادة مشتقة من هذه الارادات الحرة . ولذلك فلا يباح أى تعديل فى الاراضى دون الاعراب عن هذه الارادات .

لهذا كان تطبيق مبدأ الاستفتاء متكرراً فى أيام الثورة .

تطبيق الاستفتاء في أيام الثورة

كان أهل « افنيون » خاضعين للبابا . لكنهم طردوا مندوبيه عند إعلان الثورة ، ثم ألفوا إدارة محلية ، واستفروا مندوبين عنهم لدى الجمعيةالتأسيسية ، ليطلبوا قبولهم فى الجمهورية الفرنسية ، لحار أعضاء هذه الجمعية فى الامر . ولكن الضمائر هدأت ، وزال وخزها عند مالوحظ أن رضاء الشعب يبيح كل شىء ، مادام صادراً عن إرادة حرة .

لقد خشي نواب « الـكونفنسيون » باخلاص أن تكون القدرة على ضم شطر من دولة أجنبية إلى فرنسا وفاق رأى الاغلبية واسطة تؤدى إلى فصل جزء من فرنسا، ولذلك تساءلوا عما إذا لم يكن استفتاء الانفصـال نتيجة لازمة لاستفتـاء الضم ، ولـكن الاعتراض لم يقف حائلا دون إقدام رجال الثورة ، إذ لاح لهم أن خوفاً كهذا ليس إلا الخيال بعينه ، ولذلك اقترح النائب « مينو » (Menou) مشروع المرسوم الآتى على الجمعية التأسيسية .

« بعد سماع تقرير لجانهـا ، قبلت الدولة أهل « أفينيون » ضمن الفرنسيين ، وأدمجتهم فى الأمة الفرنسية ، معتمدة فى ذلك على الرغبة الحرة المشروعة الصريحـة التى أعرب عنها أهل « افينيون » بخصوص انضمامهم إلى فرنسا »

وبمجرد التسليم بمبدأ هـذا المرسوم الصادر فى ٢٧ مايو سنـة ١٧٩٢ طبقتـه الجمعية التأسيسية على « نيس » « وسافوا » فى ٢٧ نوفمبر سنة ١٧٩٢، حيث قالت فى مرسومها . « بعد سماع تقرير لجانها ، وبعد العلم بان الرغبة الحرة الصريحة التى أعرب عنها شعب « سافوا » فى مجالسه المحلية هى الاندغام فى الجمهورية الفرنسية : تصرح الجمعية التأسيسية بانها تقبل الانضمام . »

ولقد صدر عقب هذا المرسوم مراسيم أخرى خاصـة ببلاد الرين ، ولا سيما مرسوم ١٥ و١٧ ديسمبر سنة ١٧٩٢ فقد جاء فى مادته الاولى .

« يعلن قواد الجيوش الفرنسية باسم الامة الفرنسية سيادة الشعب فوراً فى البلاد التى تجتازها جيوشهم — وجاء فى المادة الثانية .

« تعد الامة الفرنسية بان لاتلقى السلاح إلا بعد أن تضمن الحرية والاستقلال للشعب الذى دخلت الجيوش الفرنسية بلاده :

كانت كل هذه الاستفتاءات وغيرها مظهراً من مظاهر الارادة الشعبية المعربة عن الضم ، أى عن تـكوين الدولة ، ولذلك فان مبدأ الاستفتاء قد أحدث أثره خارج فرنسا ، حتى بعد أن قضى عليه نابليون بغزواته وفتوحاته ، ولـكن هـذا المبدأ ظهر مرة أخرى بموجب معاهدة « كييل » (Kiel) الرقيمة ١٤ يناير سـنة ١٨١٤ ، وتفصيل ذلك أن الدانمرك كانت تنازلت عن « نروج » لدولة « أسوج » ، ولـكن

بينما ملك الدانمرك يعد العدة للعدول عن حقه فى تاج « نروج » اعتبر أن من المتناقض والقانون الدولى تقرير مصير مملكة « نروج » بأمرها دون رضاء الشعب، وعندئذ رأينا مملكة « نروج » (Norvège) تمتشق الحسام وتقاتل فأدى جهادها إلى الازدواج مع « أسوج » (Suède) ازدواجا اراديا (unionreéelle) فى سنة ١٨١٥، وهو الازدواج الذى انتهى فى سنة ١٩٠٥ بمعاهدة كارلستاد (Karlstadt) (راجع ده لا پراديل — المبادىء العامة للقانون الدولى — الدرس الرابع ٤ ديسمبر سنة ١٩٢٨ (ص ١٠ — ١٨)

المرحلة الثالثة

لقد كان لمثل نروج التى طالبت بالحصول على رضاها فى سبيل ضمها لدولة أخرى أثره العظيم .

كانت مبادىء مؤتمر فينا سنة ١٨١٥ متعارضة فى صراحة مع تطبيق مبدأ الاستفتاء ومعنى هذا العودة إلى العمل بمبدأ السيادة بالمعنى المطلق . أى معنى تلقى المشروعية من الله سبحانه وتعالى . فقد قامت لجنة شهيرة سميت لجنة الاحصاء ببذل مجهود عظيم ليس فى ناحية مسح الاراضى وحدها وإنما فى ناحية تعداد الاهالى أيضاً دون الاهتمام برضاء هؤلاء إلا فيما يتعلق بقسمة الاملاك الخصوصية ، ولكن منذ سنة ١٨١٥ حتى سنة ١٨٧٨ ارتفعت الاصوات بالاحتجاج الشديد على النتيجة السيئة لمبدأ المشروعية واستبداد الآخذين بها ولذلك قد تقرر قبل صيانة حق الشعوب فى تقرير مصيرها بالمعنى الواسع قبول الفكرة القائلة بعدم جواز الضم قبل أن تبدى أغلبية سكان الاقليم المتنازل عنه رضاها عن هذا الضم .

ففى سنة ١٨٥٦ دفعت المصالح السياسية الروسيا إلى أن تقترح استفتاء أهالى مولدافيا والفلاخ الذين سينضمون إلى بعضهما لتكوين رومانيا وتقرير مبدأ انفصالهم عن الامبراطورية العثمانية . وقد حصل هذا الاقتراح فى الوقت الذى كانت فيه روسيا وتركيا أشد الدول تمسكا بالاستبداد . ولكن روسيا رأت فى سبيل إضعاف تركيا ان لا تتردد فى أن تؤيد

مبدأ رضاء السكان عن تجزئة أراضي الدولة ، ولـكن هي المصلحة دائماً التي تعمل على إنماء المبادىء الصحيحة ولو كره المغرضون .

وعندئذ بدأت المرحلة الرابعة .

الاستفتاء ومبدأ الجنسية

المرحلة الرابعة

كان الاستفتاء في ايطاليا متفقا تمام الاتفاق مع الفلسفة السياسية الجديدة وهي فلسفة مبدأ القوميات . التي وضعت لاول مرة في سنة ١٨٥١ ضمن درس ألقاه استاذ القانون الدولي الذي صار فيما بعد وزيراً للخارجية وهو السنيور مانشيني .

لقد رأى منشيني أن تتكون الدولة على أساس طبيعي . وهذا الاساس الطبيعي هو الامة أو القومية إذا تحرينا الدقة في التعبير . وما تمتاز به القومية هو توافق الدين واللغة والجنس .

وليس أصح من هذا إذا كان الامر خاصاً بايطاليا حيث الدين واللغة والجنس تتعاون تعاوناً عظيما يجعلنا نقول إن مبدأ القوميات الصحيح فيما يؤيد ليس خاطئاً إلا فيما ينكر ،

ولـكن كيف نعول على هذا الرأي إذا نحن لاحظنا ان بعض الدول الذين أوتوا ضميراً سياسياً عميقاً واستقلالا ذاتياً بيناً قد تكونوا رغماً من اختلاف اللغات وتشعب الاديان وتباين الاجناس ، الامر الذي لم يحل دون أن تكون وحدة سويسرا فعلية ركينة لازعزعة فيها على الاطلاق .

إذن يجب أن نذهب بعيـداً بتعريف «مانشيني» . فاذا كان « مانشيني » قد اعتبر أنه حيث تكون وحدة اللغه والدين والجنس يجب أن تكون وحدة القومية فما ذلك إلا لانه يعلم أنه حيث وجدت هذه الوحدة الثلاثية يوجد توافق إحساسات مماثلة . فاجتماع الدين واللغة والجنس ليس اجتماعا لذاته ولذاته وحدها وإنما هو اجتماع

للتدليل الخارجى على اتحاد المشاعر كما كان الشأن عند العرب . وفكرة كهذه توضح لنا وجوب قيام أى ضم على قاعدة الاستفتاء .

ولكن عند ما كان كافور يبحث فى سبيل الوحدة الايطالية قامت أمام عقبة فالتجأ الى الاستفتاء لتذليلها . وهذه العقبة هى مقاومة فرنسا تلك المقاومة التى ترتبت على عطف الامبراطورة أوجينى وحزبها نحو كيان الولايات البابوية التى كانت هدفا لان تكسحها أمواج المقاطعات التى تكونت بواسطتها الوحدة الايطالية .

ان كافور قد التجأ فى سبيل تذليل هذه العقبة الى مبدأ وافق عليه نابليون الثالث وعمل به واتخذه مبدأ له وهو مبدأ الموافقة الشعبية ، فالاستفتاء الذى كان أساس أسرة نابليون فى الداخل صار بالنسبة لكافور الواسطة التى يضمن بها التوسع فى البلاد التى ضمت إلى البييمون . وهنا وهنت المعارضة الفرنسية وسقطت ، ونابليون الذى أقام صرح عائلته على مبدأ الاستفتاء فى الداخل لا يستطيع الاعتراض على تطبيقه فى الخارج .

وهكذا تمت الوحدة الايطالية بضم مختلف بقاع ايطاليا الى البييمون عن طريق الاستفتاء بينما تم على هذه القاعدة أيضا ضم نيس وسافوا الى فرنسا بمعاهدة تورينو الرقيمة ٢٤ مارس سنة ١٨٦٠ .

وعلى أية حال فان مرحلة جديدة من تاريخ الاستفتاء بدأت تحت تأثير مبدأ القوميات فى سنة ١٨٦٠ لتنتهى بتشويهه بمعاهدة فرنكفور الرقيمة ١٠ مايو سنة ١٨٧١ . فعبثا حاولت فرنسا فى ذلك الحين المطالبة بأخذ رأى سكان الالزاس واللورين حتى يعربوا عن احساسهم فقد أبت ألمانيا، حيث فسرت مبدأ القوميات تفسيرا مخالفا لتفسيره الروحي الذى استخلصه منشينى ، فالأمة لم تكن فى عرفها حزمة من النظام الارادى وانما هى تكوين ذو صبغة عضوية خاضع لقوانين الحياة ، بحيث يوجد جنس واحد يجب أن تقوم نفس الدولة . فحق الدم بالنسبة لالمانيا ليس إلا تعبيرا عن الاستمرار الطبيعى المحض، فهى لم تر فيه غير دورة الدم دون الدورة الفكرية ، ولقد لاحت لها اللغة أيضا انها ليست روحية أصليا ، ولكنها عنصر

نصف حيوى ، ونصف فلسفى ، واذن فلا داعى للبحث عن الارادة المشتركة ويكفى أن تكون الطبيعة تكلمت بعناصرها الطبيعية العضوية بواسطة الدم أصلا واللسان بالتبعية حتى تتم المطالب القومية .

ان هذه أفكار لا تبيح أخذ موافقة السكان ساعة الضم ، فهى تشويه لمبدأ القوميات الذى يصبح ماديا بعد أن كان روحيا .

ولكن «رينان» عاد بهذا المبدأ الى عالم الروحية فى صبيحة حرب سنة ١٨٧١ قال المؤرخ الفرنسى فوستل ده كولانج بمناسبة الالزاس التى زعموا أنهـا لا تتكلم الفرنسية : « ماذايهم إذا كانت الالزاس تتكلم الفرنسية أو لا تتكلمها . ان الأمر الجوهرى أن نفكر تفكيرا فرنسيا . »

أما « رينان » فقد قال ضمن محاضرة القاها فى الصربون سنة ١٨٨٢ تحت عنوان « ما هى الأمة ؟ »

« ليست الامة جامعة الجنس والدم حقا ، ولا جامعة اللغة أيضا ، انها أقل من جامعة دين ، ان الامـة مبدأ روحى ، انها وحدة تمر بابتلاءات واحـدة ومصائب واحدة ، وتتألم معا ألما واحدا ، وتحتفظ بغرض اسمى واحد ان الامة روح » .

ليس أفضل من هـذا القول للتعويل على استخلاص الرأى الفرنسى بالنسبة للبناء الفلسفى وبالتالى البناء السياسى والقانونى للامة ، لان القانون لا يمكن تمييزه فى هذه المادة عن السياسة والفلسفة .

فاذا ما وجد رأى كهذا عن الامة ، كان من الواضح ان لا يكون من الممكن جعل الضم مشروعا إذا لم ترتكن على موافقة الاهالى المتنازل عنهم ، ولان هـذه الموافقة كانت منعدمة عند ابرام معاهدة فرنكفور فى ١٠ مايو سـنة ١٨٧١ فان العدول الذى نصت عليه هذه المعاهدة بخصوص تنازل فرنسا عن حقوقها على بلاد الالزاس واللورين لا يمكن حتى فى القانون الوضعى ان نعتبره ذا قوة إلا إذا بقى السلام الذى كان ثمن هذا العدول .

المرحلة الاخيرة للاستفتاء العام
فى عصبة الأمم

ولقد كان مبدأ تقرير المصير من المبادىء الاساسية التى طالب بها الدكتور ولسن ضمن مبادئه الأربعة عشر ، وقد عملت عصبة الأمم بهذا المبدأ مرارا ، عملت به فى موضوع جزر الاند وضمها الى فنلندا أو أسوج ، وفى سيليزيا العليا والسار الخ الخ . ولكنها عملت به وفاق اجراءات أفقدت هذا المبدأ جوهره ، وأحاطته بقيود جعلته يخرج عن طبيعته الاختيارية وضيقت دائرة قبول العمل به ، وبذلك تغلبت الشهوات السياسية على الفضائل الشعبية .

عمل مبدأ تقرير المصير فى بلاد العرب من تلقاء ارادات العرب ، ولكن عصبة الأمم لا تريد أن يعمل هذا المبدأ إلا من تلقاء ارادتها أو من تلقاء ارادة القوة .

وقصارى القول ان مبدأ تقرير المصير ، أو مبدأ الاستفتاء العام كان له السبق فى بلاد العرب ، وقد ظهر هناك وتحقق منذ أجيال قبل أن يظهر فى أوروبا ويتحقق كالواقع اليوم فى صورة مشوهة .

فالانسان الذي وجدناه فى قانون الاسلام الدولى كما هو فى القانون الداخلى الاسلامى عند أساس الدولة مرة وعلى قمتها مرة أخرى ، كان بداية كل نظام قانونى ونهايته ، أما فى أوروبا فان الانسان الذى نجده فى القانون الدولى والقانون الداخلى عند أساس الدولة أحيانا ، ولا نجده فى القمة إلا مصادفة ، ذلك بأن الدولة قد يؤسسها الانسان كما قد تؤسسها الشهوة ، ولكن هذا الانسان نفسه لا يصعد إلى قمتها ويتركز فى هذه القمة إلا إذا رضيت القوة عن هذا التركيز وساندته .

ومتى عرفنا أفضلية مبدأ تقرير المصير فى القانون الدولى الاسلامى واسبقيته على نفس هذا المبدأ فى القانون الدولى الغربى فقد وجب ان ننتقل الى التكييف القانونى للدولة الاسلامية بايجاز على ان نفصل الموضوع عند الكلام عن تطور فكرة الدولة فى الاسلام .

التكييف القانونى للدولة العربية

الدولة العربيــة على ما رأيت من المبايعات ومن المعاهدات ومن العقود التى أبرمها النبي (صلى الله عليه وسلم) مع الوفود كانت بلا نزاع دولة مركبة فى بداية الأمر، ولكن أى نوع من أنواع هذه الدولة ؟

لقد كانت دولة عهدية استقلالية . Confédération ولم تكن دولة عهدية مركزية. ولذلك فان دراسة هذا الموضوع ستقتضى استبعاد عدد من أنواع الدول المركبة التى لا تنطوى على عناصر عهدية .

ان أنواع الدولة العهدية عديدة ، على ما أبنا فى الباب الخامس من الجزء الرابع من علم الدولة، واذن فنحن نقتصر على كلمة فى العهدية الاستقلالية والعهدية المركزية.

الدولة العهدية

الدولة العهدية، شكلان عهدية استقلالية وعهدية مركزية ، ولـكن الأساس القانونى لـكل منهما مختلف اختلافا جوهريا عن الآخر ، ولذلك فان للتعبير الالماني مغزى خطير الشأن .

لقد أسمى الالمانيون الدولة العهدية الاستقلالية Staatenbund أما الدولة العهدية المركزية فأسموها Bundstaat أى بتأخير المقطع الاول ، فبينما نجد فى الاصطلاح الأول كلمة (اتحاد) Bund هى الأهم فاننا نجد فى الاصطلاح الآخر ان كلمة « دولة » فى المفرد وهى الأهم ، إذ الدولة العهدية المركزية تتطلب قيام دولة تتميز عن الدول الأعضاء وتعلوهم ، أما فى الدوله العهدية الاستقلالية Staatenbund فأنت تجد حلفا من الدول القائمة فى وقت واحد ، ولـكن هذا الحلف لا قيام لدولة جديدة خارجه أو فوقه .

ولقد أفصح بعض الشراح عن هـذا الفرق الجوهرى بين الدولة العهدية الاستقلالية والعهدية المركزية بقولهم إن الدولة العهدية الاستقلالية هى اتحاد فى

صورة شركة ، أما الدولة العهدية المركزية فاتحاد فى صورة نقابة ، فأرادوا بذلك ان فى الحالة الاولى تقوم مجموعة وحدات مكونة للدولة ، أما فى الحالة الثانية فان هذه الوحدات المكونة للدولة قد ذابت الى حد لا يتكون منها غير هيئة نقابية .

وهناك فكرة تقرب من تلك وهى ان دراسة الدولة العهدية الاستقلالية تتعلق على الراجح بالقانون الدولى أكثر مما تتعلق بالقانون الدستورى .

فالدولة العهدية الاستقلالية مصدرها المعاهدات التى تعاهد بمقتضاها أهم الدول الاعضاء فيها على أن يكوّنوا هيئة واحدة ، ولذلك فانها تصبح مجرد علاقة دولية يحكمها القانون العام الخارجى وتجرى على مقتضاه ، أما الدولة العهدية المركزية فهى كأية دولة أخرى يحكمها القانون الدستورى قبل أى قانون آخر ، فهى لا تتطلب إذن تطبيق مبادىء القانون الدولى على علاقات ما بين وحداتها التى تتكون منها بينما الدولة العهدية الاستقلالية لا تتطلب قيام علاقات دستورية فحسب ولكنها تتطلب قبل أى شىء آخر علاقات دولية بين مختلف الوحدات .

فالفكرة الجوهرية التى تتسلط على البناء القانونى للدولة العهدية الاستقلالية هى أنها شركة تعاقدية تقوم بين دول تبقى صاحبة سيادة .

***

فمصدر الدولة العهدية الاستقلالية العربية هى المبايعات ، والمعاهدات والعقود . ولقد رأيت من ذلك الشىء الكثير عند الكلام عن حقوق الاقليات ص (١٤٥ — ١٥٧) وعند الكلام عن تكوين الدوله العربية من ص ٢٢٤ وما بعدها .

فمحالفة المسلمين خزاعة هى محالفة أبدية جاءت أساسا للدولة العهدية الاستقلالية وكان الغرض الوحيد منها توحيد القوات العسكرية والسياسية الخارجية لصد العدوان الخارجى من ناحية قريش وبكر . فقد تعاهد بمقتضاها الطرفان « وتعاقدوا » أوكد وأوثق عقد لا ينقضى ولا ينكث ماقام الاخشبان واعتمر بمكة انسان ، وان عبد المطلب

وخزاعة متضافرون يتعاونون ، وعلى عبد المطلب النصرة لهم ، وعلى خزاعة النصرة لعبد المطلب وولده على جميع العرب فى شرق وغرب وحزن وسهل » فانت ترى هنا دوام التحالف وتراه من الناحية العسكرية والناحية الخارجية فقط . أما الاستقلال الخاص باى الطرفين فلم يمس .

• • •

ومحالفة اليهود مع المسلمين كذلك قد ألَّفت من الطرفين دولة عهدية استقلالية . فقد قيل فيها ا « وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ، وأن اليهود بنى عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم ، ولباقى قبائل اليهود مثل مالباقى يهود بنى عوف . — « وانه لاتجار قريش ولا من نصرها (الخطر الخارجى) وأن بينهم النصر على من داهم يثرب ، وإذا دعوا لصلح يصالحونه ويلبسونه فانهم يصالحونه ويلبسونه ،وأنهم إذا ادعوا إلى مثل ذلك فان لهم على المؤمنين إلا من حارب فى الدين » « وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصح والنصيحة (التشاور) والبر دون الاثم . وانه لم يأثم امرؤ بحليفه ، وأن النصر للمظلوم (الحرب المشروعة) ، وان اليهود يتفقون مع المسلمين ماداموا محاربين .... وانه لاتجار حرمة إلا بأذن أهلها . . وان ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فان مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله) (ليس هناك محكمة عليا ، وانما هناك تحكيم على قواعد القرءان) والسنة (راجع ص ١٥٢ و١٥٣ من هذا الكتاب)

فاليهود إذن كانوا دولة عضو فى الدولة العهدية الاسلامية ولا تربطهم بها إلا هذه المحالفة الابدية ، وهى تربطهم فقط من ناحية الحرب ، ومن ناحية التشاور فى الامور الحيوية ، وإذا شجر بينهم وبين الدولة الاسلامية خلاف فان أمامهم التحكيم الاجبارى على هدى القرءآن والسنة وسيلة لحل هذا الخلاف .

• • •

وأما مادخل فى هذه الدولة من قبائل المسلمين على أساس من نفس المعاهدة السابقة فالمؤمنون« المتقون على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم ، أو إثم أو عدوان

أو فساد بين المؤمنين ، وان أيديهم عليه جميعا . ولو كان ولد أحدهم .. وان سلم المؤمنين واحدة،لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم الخ . » (راجع ص ١٥٢ من هـذا الـكتاب) وإذن فبطون العرب الذين ذكروا فى هذه المحالفة قد تعاهدوا وتعاقدوا على تكوين دولة عهدية الغرض منها رد عادية الحرب . ومتى قيل حرب قيل سياسة خارجية .

واذا أنت راجعت باقى الوثائق الخاصة بالمبايعات والعقود التى عقدها النبي مع باقى القبائل والشعوب والامم والممالك العربية اقتنعت بصحة هـذا الرأى . وعرفت أن الاسلام كون لاول مرة دولة عهدية استقلالية أى (شركة بين دول ذات سيادة يوجد فيها سلطة مركزية لها شخصية قانونية وهيئات دائمة) ولـكن الدولة العهدية الاستقلالية الاسلامية لم تدم طويلا . ولذلك رأيناها تنتقل إلى الشكل العهدى المركزى كما كان الشأن بالنسبة للولايات المتحدة .

ولما كان لتطور فكرة الدولة فى الاسلام أجزاء خاصة فستجد فيها البحث الخاص بتكييف الدولة الاسلامية وافيا مستفيضا ، ولذلك ننتقل إلى الاعتراف بالدولة الاسلامية .

الاعتراف بالدولة الاسلامية

كتب النبي ﷺ الى الملوك والامراء والبراطرة كتبا يخبرهم فيها بنبوته ويدعوهم إلى دخول الدين الاسلامى من ناحية وإلى دخول حظيرة سلطانه والتبعية السياسية له ضمنيا . أى أنه كتب لهم يطلب منهم صراحة الاعتراف به نبيا، وسلطانا ضمنيا ليسير أمور العالم ويصرفها طبقا لاوامر الله سبحانه وتعالى مع استقلال كل أمة داخل الدولة العهدية الاسلامية.

كتابه الى هرقل

لقد كتب النبي الى هرقل « باسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى . أما بعد فانى أدعوك بدعاية الاسلام اسلم تسلم، اسلم يؤتك الله أجرك مرتين ،فان توليت فان عليك أثم الاريسيين (قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون) .

كتابه الى كسرى

« بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله. أدعوك بدعاية الله فانى أنا رسول الله إلى الناس كافة لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين ، اسلم تسلم فان أبيت فعليك إثم المجوس. » فلما قرىء عليه الكتاب مزقه فبلغ ذلك رسول الله ﷺ قال مزق الله ملكه .

كتابه الى النجاشى

« بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى النجاشى ملك الحبشة أسلم أنت فانى أحمد الله اليك، الله الذى لا إله إلا هو القدوس السلام المؤمن المهيمن وأشهد أن عيسى بن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة فحملت بعيسى فخلقه الله من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده وإنى أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل وقد بلغت ونصحت فاقبلوا نصيحتى والسلام على من اتبع الهدى .

ان عمرا قال له ياأصحمة: إن علي القول وعليك الاستماع إنك كأنك فى الرقة علينا وكأنا فى الثقة بك منك لأنا لم نظن بك خيرا قط الا نلناه ولم نخفك على شىء

قط إلا أمناه ،وقد أخذنا الحجة عليك من فيك، الانجيل بيننا وبينك شاهد لا يرد وقاض لايجور وفى ذلك الموقع الحز وإصابة المفصل وإلا فأنت فى هذا النبي الأمى كاليهود فى عيسى ابن مريم وقد فرق النبي ﷺ إلى الناس فرجاك لما لم يرجهم له وأمنك على ما أخافهم عليه بخير سالف وأجر ينتظر

فقال النجاشي أشهد بالله أنه النبي الأمى الذى ينتظره أهل الكتاب وأن بشارة موسى براكب الحمار كبشارة عيسى براكب الجمل وأن العيان ليس بأشفى من الخبر . ثم كتب النجاشي جواب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم ﷺ معترفا بنبوته وضمنيا بدولته والاعتراف صريح وضمنى كما تعلم قال النجاشي:

« بسم الله الرحمن الرحيم إلى محمد رسول الله من النجاشي أصحمة سلام عليك يانبي الله من الله ورحمة الله وبركاته الذى لا إله إلا هو أما بعد فقد بلغنى كتابك يارسول الله فيما ذكرت من أمر عيسى فورب السماء والارض ان عيسى لا يزيد على ماذكرت تفروقا، إنه كما ذكرت وقد عرفنا ما بعثت به الينا وقد عرفنا ابن عمك وأصحابك فأشهد أنك رسول الله صادقا مصدقا وقد بايعتك وبايعت ابن عمك وأسلمت على يديه لله رب العالمين » (والتفروق غلافة بين النواة والقشر)

كتابه الى المقوقس

وكتب النبي (صلعم) إلى المقوقس ملك مصر والاسكندرية :

« باسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى المقوقس عظيم القبط . سلام على من اتبع الهدى أما بعد فاني أدعوك بدعاية الاسلام اسلم تسلم ،واسلم يؤتك الله أجرك مرتين فان توليت فان عليك اثم أهل القبط «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ، فان تولوا فقولوا أشهدوا بأنا مسلمون »

وبعث به مع حاطب ابن أبى بلتعة فلما دخل عليه قال له إن كان قبلك رجل يزعم أنه الرب الاعلى (فأخذه الله نكال الآخرة والاولى) فانتقم به ثم انتقم منه.

فاعتبر بغيرك ولا يعتبر غيرك بك فقال إن لنا دينا لن ندعه إلا لما هو خير منه فقال له حاطب ندعوك إلى دين الاسلام الكافى به الله فقد ما سواه إن هذا النبي دعا الناس فكان أشدهم عليه قريش وأعداهم له اليهود وأقربهم منه النصارى ولعمرى ما بشارة موسى بعيسى الا كبشارة عيسى بمحمد وما دعاؤنا إياك القرآن إلا كدعائك أهل التوراة الى الانجيل وكل نبي أدرك قوما فهم أمته فالحق عليهم أن يطيعوه وأنت ممن أدركه هذا النبي ولسنا ننهاك عن دين المسيح ولكنا نأمرك به فقال المقوقس: إني قد نظرت فى أمر هذا النبي فوجدته لا يأمر بمزهود فيه ولا ينهى عن مرغوب فيه ولم أجده بالساحر الضال ولا الكاهن الكاذب ووجدت معه آية النبوة باخراج الخبء والإخبار بالنجوى وسأنظر وأخذ كتاب النبي صلى الله عليه وسلم فجعله فى حق من عاج وختم عليه ودفعه إلى جارية له ثم دعا كاتبا له يكتب بالعربية فكتب الى رسول الله ﷺ « بسم الله الرحمن الرحيم لمحمد بن عبد الله من المقوقس عظيم القبط: سلام عليك . أما بعد فقد قرأت كتابك وفهمت ما ذكرت فيه وما تدعو إليه وقد علمت أن نبيا بقي وكنت أظن انه يخرج بالشام وقد اكرمت رسولك وبعثت إليك بجاريتين لهما مكان فى القبط عظيم، واهديت اليك بغلة لتركبها والسلام عليك، ولم يزد على هذا ولم يسلم والجاريتين مارية وسيرين والبغلة دلدل بقيت الى زمن معاوية .

كتابه الى المنذر بن ساوى

وكتب إلى المنذر بن ساوى فذكر الواقدى باسناده عن عكرمة قال وجدت هذا الكتاب فى كتب بن عباس بعد موته فنسخته فاذا فيه بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم العلاء بن الحضرمى إلى المنذر بن ساوى وكتب اليه كتابا يدعوه فيه إلى الاسلام فكتب المنذر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أما بعد يارسول الله فانى قرأت كتابك على أهل البحرين فمنهم من أحب الاسلام وأعجبه ودخل فيه ومنهم من كرهه وبأرضى مجوس ويهود فاحدث إلى فى ذلك أمر فكتب اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى المنذر بن ساوى

سلام عليك فاني أحمد الله الذى لا اله الا هو وأشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله أما بعـد فانى أذكرك الله عز وجل فانه من ينصح انما ينصح لنفسه وأنه من يطع رسلى ويتبع أمرهم فقد أطاعنى وأنه من نصح لهم فقـد نصح لى وأن رسلى قد أثنوا عليك خيراً وانى قد شفعتك فى قومك فاترك للمسلمين ماأسلموا عليهوعفوت عن أهل الذنوب فاقبل منهم وإنك مهما تصلح فلم نعزلك عن عملك ومن أقام على يهودية أو مجوسية فعليه الجزية »

كتابه الى ملك عمان

وكتب إلى ملك عمان كتابا وبعثه مع عمرو بن العاص: « بسم الله الرحمن الرحيم من محمد بن عبد الله إلى جيفر وعبد ابنى الجلندى، سلام على من اتبع الهدى أما بعد فانى أدعوكما بدعاية الاسلام اسلما تسلما فانى رسول الله إلى الناس كافة لأُنذر من كان حيا ويحق القول على الـكافرين فانكما ان اقررتما بالاسلام وليتكما وان أبيتما أن تقرا بالاسلام فان ملككما زائل عنكما وخيل تحل بساحتكما وتظهر نبوتي على ملككما وكتب أبى بن كعب وختم الـكتاب قال عمرو فخرجت حتى انتهيت إلى عمان فلما قدمتها عمدت إلى عبد وكان أحلم الرجلين وأسهلهما خلقاً فقلت إنى رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم اليك وإلى أخيك فقال أخى المقدم على بالسن والملك وأنا أوصلك اليه يقرأ كتابك ثم قال وما تدعو اليه قلت أدعوك إلى الله وحده لا شريك له وتخلع ما عبد من دونه وتشهد أن محمدا عبده ورسوله قال ياعمرو إنك سيد قومك فكيف صنع أبوك فان لنا فيه قدوة.قلت مات ولم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ووددت أنه كان أسلم وصدق به وقد كنت أنا على مثال رأيه حتى هدانى الله للاسلام، قال فمتى تبعته قلت قريبا فسألنى أين كان اسلامك قلت عنـد النجاشى وأخبرته أن النجاشى قد أسلم، قال فكيف صنع قومه بملكه فقلت أقروه واتبعوه، قال والاساقفة والرهبان تبعوه؟ قلت نعم، قال انظر ياعمرو ماتقول إنه ليس من خصلة فى رجل أفضح له من الـكذب قلت مانستحله فى ديننا، ثم قال ماى هرقل علم باسلام النجاشى قلت بلى بأى

شيء علمت ذلك قلت كان النجاشي يخرج له خرجا فلما أسلم وصدق بمحمد صلى الله عليه وسلم قال لا والله لو سألني درهما واحدا ما أعطيته فبلغ هرقل قوله فقال له النياق أخوه أتدع عبدك لايخرج لك خرجا ويدين بدين غيرك دينا محدثا؟ قال هرقل رجل رغب في دين فاختاره لنفسه ماأصنع به والله لولا الضن بملكي لصنعت كما صنع قال انظر ماتقول ياعمرو قلت والله صدقتك قال عبد فاخبرني ما الذي يأمر به وينهى عنه قلت يأمر بطاعة الله عز وجل وينهى عن معصيته ويأمر بالبر وصلة الرحم وينهى عن الظلم والعدوان وعن الزنا وعن الخمر وعن عبادة الحجر والوثن والصليب قال ما أحسن هذا الذي يدعو اليه لوكان أخي يتابعني عليه لركبنا حتى نؤمن بمحمد ونصدق به ولكن أخي أضن بملكه من أن يدعه ويصير ذنبا، قلت إنه إن أسلم ملكه رسول الله صلى الله عليه وسلم على قومه فأخذ الصدقة من غنيهم فيردها على فقيرهم قال ان هذا لخلق حسن،وما الصدقة فاخبرته بما فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصدقات في الأموال حتى انتهيت إلى الابل قال ياعمرو وتؤخذ من سوائم مواشينا التي ترعى الشجر وترد المياه فقلت نعم فقال ما أرى قومي في بعد دارهم وكثرة عددهم يطيعون لهذا قال فمكثت ببابه أياما وهو يصل إلى أخيه فيخبره كل خبري ثم انه دعاني يوما فدخلت عليه فأخذ أعوانه بضبعي فقال دعوه فأرسلت فذهبت لاجلس فأبوا أن يدعوني أجلس فنظرت اليه فقال تكلم بحاجتك فدفعت اليه الكتاب مختوما ففض خاتمه وقرأ حتى انتهى إلى آخره ثم دفعه إلى أخيه فقرأه مثل قراءته الا أني رأيت أخاه أرق منه قال الا تخبرني عن قريش كيف صنعت فقلت تبعوه اما راغب في الدين وأما مقهور بالسيف قال ومن معه قلت الناس قد رغبوا في الاسلام واختاروه على غيره وعرفوا بعقولهم مع هدى الله إياهم أنهم كانوا في ضلال فما أعلم أحداً بقي غيرك في هذه الخرجة وانت ان لم تسلم اليوم وتتبعه توطئك الخيل وتبيد خضراءك فاسلم تسلم ويستعملك على قومك ولا تدخل عليك الخيل والرجال قال دعني يومي هذا وارجع إلى غداً فرجعت إلى اخيه فقال ياعمرو اني لارجو ان يسلم ان لم يضن بملكه حين إذا كان الغد اتيت اليه فأبى أن يأذن لي فانصرفت إلى اخيه فأخبرته أني لم أصل اليه فأوصلني اليه فقال اني فكرت فيما دعوتني اليه فاذا أنا

أضعف العرب ان ملّكت رجلا مافى يدى ،وهو لاتبلغ خيله ههنا، وان بلغت خيله لقت قتالا ليس كقتال من لاقى،قلت وأنا خارج غدا فلما أيقن بمخرجى خلا به أخوه فقال ما نحن فيما ظهر عليه وكل من أرسل اليه فقد أجابه فاصبح فأرسل إلى فأجاب إلى الاسلام هو وأخوه جميعاً وصدقا النبي ﷺ وخليا بيني وبين الصدقة وبين الحكم فيما بينهم وكان لى عونا على من خالفنى

كتابه الى صاحب اليمامة

وكتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى صاحب اليمامة هوذة بن على وأرسل به مع سليط بن عمرو العامرى. بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى هوذة بن على،سلام على من اتبع الهدى واعلم ان دينى سيظهر الى منتهى الخف والحافر، فاسلم تسلم واجعل لك ماتحت يديك،فلما قدم عليه سليط بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مختوما انزله وحياه واقترأ عليه الكتاب وكتب الى النبي صلى الله عليه وسلم ما أحسن ماتدعو اليه وأجمله والعرب تهاب مكانى فاجعل الى بعض الامر أتبعك وأجاز سليطا بجائزة وكساه أثوابا من نسج هجر فقدم بذلك كله على النبي صلى عليه وسلم فأخبره وقرأ النبي صلى الله عليه وسلم كتابه فقال لو سألنى سيابة من الارض ما فعلت باد باد ما فى يديه فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفتح جاءه جبريل عليه السلام بان هوذة مات فقال النبي صلى الله وسلم اما ان اليمامة سيخرج بها كذاب يتنبى يقتل بعدى فقال قائل يارسول الله من يقتله فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أنت وأصحابك فكان كذلك وذكر الواقدى ان اركون دمشق عظيم من عظماء النصارى كان عند هوذة فسأله عن النبي صلى الله على وسلم فقال جاءني كتابه يدعونى الى الاسلام فلم أجبه قال الاركون لم لم تجب قال ضننت بدينى وانا ملك قومى وان تبعته لم املك قال بلى والله ان تبعته ليملكنك فان الخيرة لك فى اتباعه وانه للنبي العربي الذى بشر به عيسى بن مريم وانه لمكتوب عندنا فى الانجيل محمد رسول الله (راجع زاد المعاد من ص ٧٩ الى ٨٣)

فهذه الكتب التي جاءت هي والردود عليها معاهدات في صورة أدوات دبلوماسية قضت بالانضمام الى الدولة العهدية الاسلامية وجاءت في الوقت نفسه إما اعترافاً ضمنياً وإما اعترافاً صريحاً بهذه الدولة .

ولكن هناك نوعاً آخر من الاعتراف في القانون الدولي نرى من الواجب ان نقول كلمة فيه ونريد به الاعتراف كأمة.

الاعتراف كأمة

قال فقهاء القانون الدولي ان الاعتراف كأمة مبدأ جديد أدخل على القانون الدولي خلال الحرب العظمى سنة (١٩١٤ — سنة ١٩١٨)

ويقول هؤلاء الفقهاء ان المميز للاعتراف كأمة هو أنه اعتراف يقصد به على الخصوص إلى اسداء نوع من المساعدة السياسية على أن يأخذ فيما بعد شكلا آخر من النشاط كأن تسعى وحدة جنسية Entité' èthnique في سبيل تحرير نفسها من السيادة التي تعيش في كنفها ، أو تسعى على أية حال في سبيل الحصول على استقلال ذاتي واسع بحيث لا يقتصر على ناحية القانون الدستوري فحسب ، وإنما بحيث يجب أن يتضمن أيضاً نوعا من النظام الدولي ، فتتقدم طالبة مساعدة أي دولة أجنبية تكون في أغلب الاحيان في حرب مع الدولة صاحبة السيادة عليها فتجد منها عطفاً على أمانيها لزاماً ، ومتسعاً في بلادها لتكوين هيئات تضطر في بادىء الرأى إلى أن تبذل مؤقتاً مجهوداً فوق أرض هذه الدولة الاجنبية ، ولقد شرح لنا «فوشي» Fauchille في كتابه الضخم تلك الحركات التي ترمى إلى الانفصال شرحا مستفيضاً وإن كان مع ذلك قد جاء ناقصاً من بعض النواحي .

إن هذا الشكل من الاعتراف أعد دائماً لان يبين تكوين الدولة الجديدة ، ومثل هذا الاعتراف المحدود الذي يرمى إلى تأليف دولة ولكنه لا يعادل بنفسه الاعتراف كدولة . وهذا أمر طبيعي مادامت الدولة لم تتكون بعد .

وفضلا عن هذا فان الاعتراف كأمة مهما كان وجيهاً فان من الممكن في سهولة للدولة التي صدر هذا الاعتراف ضد مصالحها أن تعتبره غير ودي وأن تعتبره تدخلا

فى شئونها الداخلية . ولهذا فان هذا الاعتراف يتضمن فى أغلب الاحيان إعلان حرب بين الدولة التى اعترفت والدولة التى قامت ضدها حركة التحرير . ونلفت هنا النظر إلى المؤلفين الذين شرحوا سوابق تكوين تشيكوسلوفاكيا وبولونيا وغيرهما من الدول الجديدة . فالنصوص الواردة فى التصريحات المنشئة هى بطبيعتها مبهمة غامضة ومختلفة ، إذ من الجائز ان الاعتراف ينصرف إلى الجيش والهيئات الخاصة بالمصالح القومية أو حق الاستقلال الخ .

وهناك من جهة أخرى حالات تدلنا على ان من الجائز أن ترحب الدول بحركة ترمى إلى خلق وحدة قومية جديدة لا تطلب لها فى باديء الامر ، على الاقل ، اختصاصات السيادة دون أن تكون لدى الدول المرحبة نية العداء للدولة صاحبة السيادة

هذا ما وقع ، وهذا ما قال به الفقهاء . ولكنك إذا أنت راجعت المعاهدة المبرمة بين المسلمين واليهود تلك التى نشرناها فى هذا الكتاب بالصحيفة ١٥١ وما بعدها لعلمت ان الاعتراف كأمة جاء فى هذه الوثيقة ، وانه انقضى عليه حتى الآن ست وخمسون وثلثمائة وألف سنة . فقد جاء فيها : «وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين ، وان يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين» ثم اعترفت المعاهدة لباقى قبائل اليهود بأنهم أمم أسوة بقبيلة بنى عوف

وقد اعترفت لهم بذلك على أن يكونوا مستقلين إلا ساعة الحرب . فالاعتراف بهم كأمة أدى إلى الاعتراف بهم كدولة عضو فى الدولة العهدية الاستقلالية ، لان علاقة أعضاء هذه الدولة العهدية هى علاقة داخلة ضمن نطاق القانون الدولى على عكس علاقة الدول أعضاء العهدية المركزية بدولتهم فانها علاقة دستورية أى داخلية.

فالاسلام كان أسبق إلى تقرير هذا المبدأ الدولى ، ولم يتقدم عليه دولة أخرى ، لا بيزنطة ولا روما ، لان هذه وتلك جَبَّت سيادة الامم التى انخرطت فيها . وافقدتها شخصيتها .

ومتى عرفنا ذلك وجب أن ننتقل إلى الكلام عن عصبة الأمم الاسلامية .

الباب الثالث

عصبة الامم الاسلامية

الفصل الاول

القرآن ميثاق العصبة الاسلامية

أنه قانونها الداخلى وقانونها الدولى المبوب

تقدم لك بيان عن أخلاق الامم الغربية وطبائعها وعاداتها ورأيت من ذلك ان الحرية المطلقة كانت رائد هـذه الامم ، ولذلك فان نظمها قد انطبعت بطابع هـذه الحرية المطلقة ، ولما جاء الدين المسيحى ساعد على تهذيب هـذه الحريات وكبح من جماحها .

وكذلك تقدم لك بيان عن أحوال شبه جزيرة العرب ووقفت منه على أخلاق هذه البقاع وعاداتها وشمائلها ونقائصها ونظمها واستعدادها لتكوين أمة أو جماعة تضم أمما . لما كان بين قبائل شبه الجزيرة وشعوبها وأممها وممالكها من وحدة الاخلاق والدين والجنس واللغة .

وضع القوانين الداخلية

ووفقا لكل هذا يجب أن يكون القانون الذى يسود الجماعة داخليا وخارجيا ، ومتى كان القانون صورة أمينة من الحياة العامة فقد حق أن يتغير وفاق تقلبات هذه الحياة

وإذن يكون القانون كالحياة دائم التطور ، غير منقطع التغيير ، وليس من الجائز أن يسن فى قوالب جامدة ، صامدة ، لا تتحرك ولا تزول ، شأنه شأن الحياة .

إن صيغة القانون لا تمثل إلا حالة اجتماعية متقلبة رحالة، ومتى بلغ القانون الشيخوخة في سرعة ، وجب العدول عنه إذا كان متناقضا والواقع ، لتحل محله صيغة جديدة آمرة ناهية تنطبق والواقع .

وإذا كان الواجب يقضي فيما بين العمل بصيغتين متعاقبتين دلت الحوادث على فساد إحداهما والاستعاضة بصيغة جديدة عن الصيغة الرثة البالية فلا مناص من أن تقوم مقومات من شأنها أن تصلح عمليا أظهر عيوب الصيغة المعتلة الفاسدة قبل الاستعاضة التامة عنها بجديد .

ولقد رأت العبقرية الرومانية القانونية أن تترجم عن هذه الضرورة الاجتماعية المزدوجة باحترام القانون القائم مع تلطيف النصوص المعيبة أو تلك التي زال أثرها عن طريق قاعدتين عمل الرومان بهما على التوالى . ولقد انطوت القاعدة الأولى على أن في الوسع اتخاذ وسائل مشروعة دون الاكتراث مطلقا بما يترتب عليها من أثر في حقوق الغير ومصالحه ، وأما القاعدة الثانية فتقضي بأن من الواجب ان نحسب إلى حد ما حساب التغييرات الطارئة اجتنابا لما يترتب من نتائج على التمسك الشديد بالنصوص القانونية القائمة ، ولكن القاعدة الأولى قد تفوقت بادي الرأى على القاعدة الثانية . وفى الحق إن القانون قد امتاز أيام الجماعات الهمجية ببساطته وصلابته ، لأنه كان يستعير هذين الوصفين من الحالة الاجتماعية باعتباره انعكاسها الصحيح فنصوصه كانت صلبه وقاطعة ، وتستمر طويلا عاملة سارية لأن تغيرات القانون كانت كتغيرات الحياة بطيئة جداً .

لقد كان القانون مشبعاً بالفردية ، وكان النظام الاجتماعى محجوبا عن الانظار خلف شخصية أعضائه . وهى شخصية لها المكانة الأولى من الاهمية ، ولها السبق على الشخصيات الأخرى . ولقد اعتبرت الوسائط القانونية امتيازات خاصة بالفرد ذاته بغض النظر عن صلاته بالبيئة الاجتماعية ، اما استخدام هذه لوسائط القانونية فما كان ليحرك مبدئيا مسئولية من أسند اليه أمر استخدامها مهما كان الخطأ الذى يرتكبه أو الضرر الذى يلحق بالغير من جراء التمتع بهذه الوسائط القانونية .

فالقاعدة الأولى كانت إذن اساس العلاقات الاجتماعية ، أما الثانيـة فكانت مقوما Correctif نادر التطبيق

ولكن نمو النظم الاجتماعية ورقيها على التوالى ، واتســاع العلاقات الانسانية فى استمرار ، وتعقدها دواما ، كل أولئك يفقد القانون صلابته وبساطته . ولذلك صار أكثر مرونة وتلونا ، وأصبحت صيغته أقل تعميرا واستمرارا فى ميدان التطبيق ، لان وقوع التغييرات والتطورات فى كثرة وسرعة جعلت الحاجة ماسة إلى أن يكون القانون متلائما وواقع الحياة .

ولقد جعل القانون يتجرد من أنانيته رويداً رويداً ليأخذ شكل الثمرة الاجتماعية ومعناها . وصارت الحقوق الفردية لا تعتبر إلا وسائط قانونية منحت لاعضاء الجماعه كى يستخدموها لزاما فى سبيل تحقيق أغراض مشروعة ومرام سلم بها القانون أو العادة والعرف تحت مسئولية العاملين على تحقيق تلك الأغراض والمرامى . وبهذه النظرية زالت القاعدة الجامدة ، وحل محلها قاعدة المرونة والكياسة والتسامح .

وضع القانون الدولى

هذا شأن القانون الداخلى الوضعى ، فماذا يكون شأن القانون الدولى الوضعى أيضاً ؟

يقول دعاة السلام أن لحركة الوقائع والافكار فى هذه الآونة شارات تدل على أن القانون الدولى سائر فى سبيل مرحلة فاصلة من مراحل تطوره التاريخى ، ذلك بأن هذه الشارات من شأنها أن تنبيء باشراق مستقبل جديد فى هذا الميدان .

ولكنا إذا نحن محصنا البناء العلمى الذى قام عليه هذا القانون منذ نيف وثلاثة قرون علمنا أن هناك فكرتين أساسيتين قد سادتاه :

(١) أما الفكرة الأولى فهى تلك التى تعتبر القانون الدولى قانونا جوهريا للدول ولا قانون لهم سواه ، ولا تدخل لأى قانون آخر فى حدود نفوذه وسلطانه ، مع الاقرار بانه يجهل الأفراد جهلا تاما ولا يهتم بشئونهم إلا على أنهم رعايا دولة .

(٢) وأما الفكرة الثانية فهى تلك التى تعتبر الدول شخصيات أدبية لها السيادة علي نفسها ، ولا تخضع لسلطان القانون الدولى إلا فى الدائرة التى تعترف هذه الدول بانه اجبارى فيها بناء علي رضاء حر واختيار مطلق من أى قيد ، وإرادة لا رقيب عليها ولا حسيب .

ولكن الظروف الجديدة قد عدلت هاتين الفكرتين فاوجدت فكرة جديدة من القانون الدولى .

فكرة القانون الدولى الجديدة

لقد تطورت الافكار أخيرا بالنسبة لفكرة الدولة ومهمتها فى ميدان العلاقات الدولية . ورجال القانون الدولى يسندون هذا التطور إلى ما أسموه تضامن العلاقات الانسانية ، سواء أكانت هذه العلاقات داخل التخوم أم خارجها . وعلى قاعدة هذه الظاهرة الاجتماعية تكونت نظرية قانونية غيرت فكرة القانون العام وفكرة القانون الدولى بالتبعية .

ان هذه النظرية الجديدة تقوم على أن الدولة مجرد مخلوق معنوى كأى جماعة ، فهى إذن ليست غرضا بذاتها ، ولكنها مجرد وسيلة لقيام العلاقات بين المخلوقات الانسانية التى تتكون الدولة منهم ، أما الفكرة القديمة التى جعلت من الدولة سلطانا آمراً ناهياً فانها أصبحت والفناء سواء

فالواقع الآن أن بعض أعضاء جماعة معينة يتقلدون السلطان لادارة المصالح العامة ولا غرض من ذلك إلا أن تقوم فيما بين أفراد هذه الجماعة أو فيما بين هؤلاء وأفراد جماعة أخرى تماثلهم علاقات مودة تنمو وتشتد وتتوثق من يوم لآخر ، حتى لقد أمسى فى المقدور القول بأن الدولة العصرية جنحت منذ الآن إلى أن لا تكون دولة آمرة وصار وراء المخلوق الصورى المسمى دولة شخصية طبيعية صحيحة هي شخصية الفرد .

فاذا كانت الدولة مجرد تعبير معنوى فلا مناص من أن تكون الدعاية الدولية

تعبيراً معنويا أكثر اتساعا وضخامة باعتبارها مجموعة دول ، أى أنها مخلوق صورى تألف من مخلوقات صورية كثيرة .

وفى الواقع إن الجماعة الدولية تنطوى على نفس البناء الانسانى الذى تقوم عليه الجماعات السياسية الداخلية ، فهى إذن من نفس العناصر الانسانية التى تتركب منها الجماعات السياسية داخلياً ، وتكون بكل بساطة جماعة مؤلفة من أفراد احتشدوا فى جماعة قومية .

ويترتب على هذا أن القانون الدولى ليس شيئا آخر غير مجموعة القواعد التى تجرى على مقتضاها علاقات الاهالى التابعين لجماعات سياسية مختلفة .

ولكن رغماً من عصرية هذا التعريف فانه قديم ، لأن فكرته لم تفت على المشروع الهولندى العظيم « جروسيوس » إذ لم يتردد هذا الفقيه فى أن يجاهر بأن القانون الدولى والقانون الطبيعى لم يسودا فحسب علاقات دولة بأخرى ، ودولة بأفراد ، ولكنهما سادا أيضا علاقات ما بين رعايا الدول المختلفة (راجع ج . كوسترس أسس القانون الدولى ج ٤ طبعة لندن سنة ١٩٢٥ ص ١٥٦

(Kosters - Les fondements du droit de gens - Contribution à la théorie générale du droit des gens ' T IV Leyden 1925 ' p . 56

ولكن عاصفة الاستبداد الدولى التى اكتسحت العالم منذ ذلك الحين قد جعلت الفكرة تغوص فى بطن الأرض وانقضت الأزمان الطويلة والفكرة مقيدة تكتنفها الحوائل من كل ناحية لتعوق نماءها وازدهارها .

على أن هذه العاصفة لم تنجح مع ذلك فى قتل الفكرة ، إذ أنقذها فى نهاية القرن الماضى ، وردها إلى عالم الحياة ، فقية انجليزى هو العلامة « وستليك » الذى نادى بأن « واجبات الدولة وحقوقها هى بكل بساطة واجبات وحقوق الأهالى الذين تتكون منهم هذه الدولة » . (راجع وستليك ص ٧٨) . « فصول فى مبادئ القانون الدولى J · Westleake - Chapters of the principles of int Law

(و . ا . بيليه : مباحث فى الحقوق الاساسية للدولة ص ٨٠ و ٨١ من المجلة العامة للقانون الدولى العام سنة ١٨٩٨) A . Pillet -Reeherches sur les droits fondamentaux des Etats .

ولكن العقائد التي سادت بخصوص الدولة قد اضطهدت تلك الفكرة زمناً آخر ، إلا أنها لم تمت ككل فكرة صالحة طيبة ، إذ نمت وترعرعت بمجرد ما استرعى التضامن الدولي أنظار الفقهاء ، ثم تناهت هذه الفكرة إلى أن تفرض نفسها شيئاً فشيئاً بعد انتصار أحدث نظريات القانون الدولي ، حتى لقد تأكد « حلول قانون جديد سما بالانسان فوق الدولة محل القانون الدولي العتيق الذي اعتبر الدولة أسمى من أي شيء آخر » ، وهذا هو الغرض من القانون الدولي » . كما تأكد أن « القانون قد اتجه في سبيل إرضاء الأفراد دون المخلوق المعنوي وهو الدولة » ، (راجع مسيو ده لابراديل — المسألة الصينية . المجلة العامة للقانون الدولي العام سنة ١٩٢١ ص ٣٣٩ و ٣٤٠ — وراجع كذلك مشروعه عن « إعلان حقوق الأمم وواجباتها » . والايضاحات التي ذكرت بهذا الصدد أمام مجمع القانون الدولي سنة ١٩١٦ . (Annuaire) التقرير السنوي للمجمع الدولي (جزء ٢٨ ص ٢٠٦ و ٢٠٧ و ٢١٦) وتصريحات المسيو Mandelstam « مندلستام » (ص ٢١٨) من التقرير المذكور ، وهي تصريحات وافقت على أهم مبادىء هذا المشروع في تحفظ ونعني بها مبدأ تبعية الدول المتبادلة interdépendance ومبدأ الاعتراف الدولي بحقوق الانسان وهي مبادىء خاصة بمبدأ استقلال الدول . (راجع سلدانا) الدفاع الاجتماعي العام (La defense sociale universelle) سنة ١٩٢٤ ص ١٢، ١٣ ، ١٦ ، ١٩) وراجع (باده فان . « العمل الاكراهي البريطاني الجرماني الايطالي ضد فنزويلا » في المجلة العامة للقانون الدولي العام سنة ١٩٠٤ ص ٣٨٧) .

لم يكتف الفقهاء الدوليون بان أحلوا القانون الذي فوق الفرد على الدولة محل القانون الذي فوق الدولة على كل شيء ، بل انهم لم يترددوا في أن يعلنوا أن من الخطأ التقليدي « الاعتقاد بان القانون الدولي هو قانون الدول » (راجع مقال « سيل » Scell (منهاج دراسة في القانون الدولي العام) في المجلة العامة للقانون الدولي سنة ١٩٢٣ ص ١١٦ وما بعدها) . ثم جاهر هؤلاء الفقهاء بعد ئذ بالضرورة التي تحتم صبغ القانون الدولي بالصبغة الديمقراطية التي يتطلبها العنصر الحاضر ، وإقامة

أساسه على مبادىء تستخلص من دراسة علاقات الشخص باخوانه ، عوضاً عن قيامه على أساس من الفكرة الارستقراطية التي تلحق الانسان بالدولة . (راجع . ج . رالستن (Ralstone) — القانون الدولي للديمقراطية سنة ١٩٧٣ ص ١٦٦ طبعة باريس(Le droit international de démocratie)وجمس.و.جارنر)(Garner) الرقى الحديث فى القانون الدولى طبعة كلكتا سنة ١٩٢٥ ص٢٥)

ولكن النظريات العتيقة نشطت وهاجمت النظرية الحديثة وسدت فى وجهها السبل بما اعده الزمن لها من قوة الخبرة والتقاليد والعادات ، والفكرة القديمة ، واللهجة العريقة . ولذلك كان نجاح النظرية الحديثة ضئيلا . وتمسك الشراح بالنظرية العادية ورفضوا الاعتراف للانسان بسند مباشر فى القانون الدولى .

ولكن الحوادث اقوى من مقاومة القديم ، وفى وسعها ان تدلل على هزيمة النظريات العتيقة ، اذ نرى الفكرة الجديدة تتسلك رويدا رويدا فى الواقع والحقيقة رغم كل مقاومة .

فها هو الفرد قد شغل باجراءات التحكيم ميدانا واسعا خلال القرن التاسع عشر . واذا اردت ان تستبين ذلك فراجع (مجموعة التحكيم الدولى جزء ٢ ص ١٥ و ١٦ — (Recueil des arbitrages internationaux) مقدمة — لمؤلفيه ده لا براديل وبوليتس)

وهناك ايضا المركز الذى اعترف به نظام العدل الدولى للانسان فى بلاد امريكا الوسطى (راجع العدل الدولى ليوليتس طبعة باريس — هاشيت — سنة ١٩٢٤ ص ١٣٩ وما تلاها — La justice internationale) ، بل وهناك اكثر من هذا تستطيع ان تقف عليه اذا ما راجعت معاهدات الصلح فى سنتى ١٩١٩ و ١٩٢٣ فيما يمس العدل الدولى الذى اقام محاكم التحكيم المختلطة ، وتجد قبل هذا مشروع محكمة الغنائم الدولية سنة ١٩٠٧ ، على ما قدمناه هذا فضلا عن الحقوق التى خولتها معاهدات الصلح

للانسان بموجب النصوص الخاصة بالأقليات ، (راجع The Stabilisation of Europe C hicago 1924 par Ch Visscher p 28 استقرار أوروبا لشارل فيشر وراجع سلدانا ص ٢٨ من كتابه المذكور آنفاً)

ونجد فى النهاية أن القانون الدولى الوضعى قد ألقى على عاتق الافراد أحيانا التزامات مباشرة كما هو الشأن فيما يتعلق بالقرصنة وتجارة الرقيق الاسود والاتجار بالنساء والاطفال ومهاجمة البواخر التجارية فى زمن الحرب (راجع اتفاقية واشنطون الرقيمة ٩ فبراير سنة ١٩٢٢ مادة ٣) إذ اعتبر القانون الدولى الوضعى كل هذه الاعمال جنايات وجنحا دولية (راجع ترافيرس Travers — قانون العقوبات الدولى جزء ٥٠ طبعة باريس سنة ٩١٢٣ فقرة ٢٧٤٨)

إن هذه الفكرة تستمد قوة خاصة من النظريات الجديدة التى جاءت أساسا للقانون الدولى وليس مظهر نظام أو نتيجة إرادة ما دمنا نراها ثمرة التضامن الذى دعت اليه الحاجات الاجتماعية (راجع دوجى Duguit - فى القانون الدستورى جزء أول ص ٥٥١ وما بعدها وكراب H. Krappe - Die Moderne Staatsider الطبعة الثانية سنة ١٩١٩ ص ١٨٠ — وسالفيولى Salvioli-La Rivista di diritto internazionale — مجلة القانون الدولى سنة ١٩٢١ — ١٩٢٢ ص ١٠ وما بعدها وفردروس طبعة توبنجن سنة ١٩٢٣ ص ٦٤ — ٧٦)

A . Verdross-Di Einhet der rechtlichen weltbildes auf Grundlage des wolkerrechsserfassung

فالعلاقات بين أفراد دول مختلفة كالعلاقات بين أفراد بلد واحد تخلق عرفا اقتصاديا وأدبيا يمسى قواعد قانونية اجبارية عند ما يدعو هذا العرف الاقتصادي الأدبي إلى وجود ضمير قانونى بمعنى قيام احساس بأن الواجب يملى على هؤلاء الأفراد جميعاً أن يعمل بعضهم تلقاء البعض الآخر وفاق هذه القواعد التى يؤدى انتهاكها إلى حمل الناس على أن يطالبوا بتحقيق ضمانات منتجة حتى تكون هذه القواعد بمنجاة من أى افتئات

وبهذه الطريقة تقوم بين القانون الدولى والقوانين الأخرى وحدة فى الاساس إلى جانب وحدة الموضوع والغرض . ويترتب على ذلك أن تكون طبيعة جميع القوانين التى تحكم العلاقات الانسانية واحدة سواء أ كانت قوانين خاصة أم عامة أم دولية ويصبح القانون الدولى خاصاً بالانسان فى كل مكان ولا يخص سواه .

ولقد لاحظ المسيو دوجى بحق ضمن كتابه (فى القانون الدستورى جزء أول ص ٥٥٩) : « ان القانون الدولى تكون من أوامر تصدر للافراد ككل قانون ، وهى أوامر أساسها التضامن القائم فيما بينهم ، أو اساسها معرفة الافراد هذا التضامن والعمل به فى لحظة ما ، إذا اردت تحرى الحقيقة . كما يحتوى القانون الدولى عدداً محدوداً من الاوامر توجه على الخصوص إلى الحكام دون أن تكون قاصرة عليهم . ذلك بانه قد انيط بهم تحديد الخدمات العامة وانشاؤها والعمل على احترامها وتنظيمها وتوجيهها باعتبار أنهم القابضون على الجزء الاعظم من القوات »

فالقضاء النهائى على المبدأ الاساسى الذي قامت عليه الفكرة العتيقة الخاصة بالسيادة المطلقة فى القانون الدولى هو وحده الكفيل بالنصر للفكرة الحديثة القاضية بتفوق الانسان على الدولة باعتباره أصلها ومكونها . وإذا أردت المزيد من معرفة علة هذا التفوق فراجع « المبادىء العامة للقانون الدولى » لمؤلفه المسيو ده لابراديل طبعة سنة ١٩٣٠)

هذا ما كان من شأن سن القوانين الوضعية سواء أ كانت داخلية أم دولية . فماذا كان شأن القانون السماوى الاعظم الذى جاء قانونا عالميا داخليا وخارجيا لا تبديل له ولا تغيير ؟

القانون السماوى

إننا إذا تكلمنا تحت هذا العنوان عن القرآن وحده فلأنه القانون السماوى الوحيد الذى جاء قانونا اجتماعيا عمرانيا أخلاقيا وسياسيا . أما باقى القوانين السماوية فانها قد اقتصرت على الاجتماع والعمران والاخلاق دون أن تمس السياسة إلا عرضاً

وبقوة الاكراه التفسيرى .

قلنا فى الجزء الاول من كتابنا علم الدولة ص ٩٦ مايلى :

« لقد رأى ارسطو وغير ارسطو ، من الفلاسفة الذين لا ينحصر عددهم وسنرى فيما بعد أقوالهم ، أن الطبيعة أصل الدولة ، ونحن نرى هذا الرأى أيضا ، إذ الطبيعة أول وسط أحاط بالانسان ، واستودعه الله روحا من عنده ، وقوة من قوته ، فجاء وسطاً ملهماً موحياً مبدعاً ، بل قل ان هذا الوسط كان فى الوقت نفسه الفنان المدهش يرسم ويصور ، وينحت ويذيب ثم يصب فى قوالبه الخاصة، ليخرج أشكالا وصوراً ولوحات وتماثيل مطبوعة بطباعه ، هى آية الجمال والروعة والبهاء ، وسبك الاتساق، وإحكام الانسجام ، والتناسب ، دون أن يتناول هذا الفنان ريشته ، أو يمزج ألوانه ، أو يوقد النار ليذيب مادته ، أو يصطنع من المعادن المختلفة قوالبه أو يمس بيديه عجينته ، إنه فنان مصنعه العالم ، وأدواته ومادته العالم .

«وكانت قوة الطبيعة فى بداية الرأي محصورة فى دائرة ضيقة ، هى الدائرة التى عاش فيها الانسان الاول ، ولذلك كان سلطانها عميق الاثر فى هذا الانسان ، خذ مثلا أثر الطبيعة من ناحية الحرية ، تجد أن الحرية الانسانية كانت مطلقة إلى حد تشا كلها مع حرية الطبيعة ، إنها كانت همجية ، لاضابط لها ولا صراط ولا مجرى تسير فيه ومن حوله الحدود والتخوم تعوق طغيانها ، وتحول دون غاراتها .

ولما اتسعت دائرة الانسانية ، ضعف سلطان الطبيعة ، وتضاءل أثره ، لأن عمل قوتها توزع وتبعثر ، فما اكتسبته نفوذاً عميقاً ، تراخى ووهن بالاتساع ، فضاق نطاق الحرية الانسانية ، وتغير الخلق .

فالطبيعة أول وسط أثر فى الانسان ، وكون أفكاره وآراءه وعاداته وقوانينه ، ونظمه وخلقه ، ثم خلق الجماعة أي الخلق القومى ، المحدث لكل نظام ، والمتلائم وكل نظام يجرى العمل على مقتضاه فى الدولة . »

فالعقل الانسانى قوة مستمدة من قوة الطبيعة ، وهذه القوة هى بدورها قوة مستمدة من قوة الله ، وقاعدة وجوب انطباق القانون الوضعى على الحياة العامة تكون والحالة هذه مستمدة من تصوير المولى وإلهامه عز وجل مادامت من صنع العقل

الانسانى ، وكذلك يكون شأن قاعدة تعديل القوانين وتنقيحها وفق ماتتطلبه الحياة العامة .

فالقرآن قد نزل إذن فى بداية الرأى صورة أمينة من البيئة العربية . ثم أنزلت تعديلاته فيما بعد ، فتم بذلك نزول القرآن الذى لايتغير ولا يتبدل ويصلح لكل زمان ومكان .

نزل القرآن فى بداية الرأى صورة أمينة للبيئة العربية الحرة الطليقة، وقد كان باقى العالم وقتئذ حراً طليقاً، فهو إذن صورة أمينة من صفاء الاجواء وحدة البصر المترتبة على البحار المائية والرملية المتلطمة الامواج وقمم الجبال الشاهقة وما إلى ذلك مما أعد لايواء البدو والرعاة ، كما جاء أيضا صورة وفية للاخلاق والغرائز ، والعادات ، صورة من الشورى الشائعة الذائعة يومئذ، صورة أمينة من إحساس مقت الظلم وانتهاج سبل العدل والانصاف والجنوح إلى التحكيم والكرم وحب التجارة والشهامة وعلو النفس وحريتها والصبر على المكاره حتى بلوغ القصد وما إلى ذلك من الطبائع والغرائز والسجايا والاخلاق التى شرحناها فيما تقدم . ولكن القرآن جاء مع ذلك صورة نظامية من كل هذا .

لقد وجد المشرع الاعظم وان ترك هذه الحريات والسجايا والاخلاق طليقة من القيود المثمرة ليس فيه من الاصلاح شىء ، فأنزل التعديلات التى هذبت العادات وشذبت الاخلاق ، وأوحت بالصراط المستقيم . وبذلك تجلت الارادة الالهية فى الضمير الادبى والخلقى لكل إنسان نزيه تجرد عن الغاية .

ان نزول القرآن فى ذلك الحين ، حين بلوغ الانسانية أقصى حد من الحرية، لتنظيم هذه الحريات وفاق ما تتطلبه الطبيعة ، وانتشاره ذلك الانتشار السريع فى العالم لانطباقه على احساسات الانسانية ومشاعرها وميولها الخفية والظاهرة ليدلك حقا على أنه جاء منطبقا والطبيعة ، ومتى كان النظام قائما على أقصى حد بلغته الانسانية من الحرية الطبيعية فانه يكون بلا جدال النظام الذى يجب أن يبقى ويجب أن يصلح لكل زمان ومكان .

«ان قوانين الطبيعة لاتبديل لها ولا تغيير ، والويل لمن أفتأت عليها » كما قال جاكوبى (Jacobi) فما بالك بالقوانين السماوية أصلياً ؟ انها من قدرة الله ، أزلية خالدة

على أنك لا تستطيع أن تنكر أن قواعد القرآن والاسلام تنطبق على كل زمان وتصلح لتطبيقها على كل مكان إذا أنت جردت نفسك من الغاية وناقشت كل قاعدة وعلمت أنها منطبقة والعقل الانسانى فى كل زمان . وهذا ما عبر عنه الفقهاء بقولهم الاسلام دين الفطرة .

الاسلام دين الفطرة

قال الفقهاء ان الاسلام دين الفطرة ، أى دين العقل السليم كما يشير إلى ذلك قول النبي (صلعم) : « كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » أى أنه يولد على العقل السليم، وهذا هو الدين الصحيح. فماذا تقتضى الفطرة؟

ماذا تقتضى الفطرة؟

تقتضى الفطرة أول ما تقتضى توحيد الصفوف والكلمة ، أى الاجماع ، ولا خلاف فى ذلك، والاسلام دعا إلى توحيد الكلمة بكل ما جاء به من أصول وفروع ولم يدع إلى ذلك مجرداً عن الدليل بل قرن كل مسألة بدليلها بحيث لا يصح للعقل السليم أن يختلف فيه .

تأمل فى باب التوحيد والآلهيات تجد ان الدين الاسلامى قد بين الحقيقة بأجلى بيان . فأثبت وحدة الآلهة وتنزهه عن كل نقص واتصافه بكل كمال ، وقد أثبت ذلك بأدلة واضحة ، فقد جاء فى القرآن قوله تعالى : « ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب » . فدلل بذلك على وجود الله ، ثم قال: « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، . وفى ذلك برهان قاطع على ثبوت الوحدانية، كما دلل عليها بسلطان آخر فى قوله : « إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه وتعالى عما يشركون »

ثم نفى التثليث بقوله تعالى :« لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثه » . ومن هذه الوحدة الالهية اشتقت جميع الوحدات ، وحدة الدولة والوحدة القومية الخ .

أما باب التهذيب فتجده بذكر الاخلاق ، وبذكر كل شيء من هـذا مشفوعا بدليله . وهناك ، فى باب المعاملات تجده لا يذكر المسألة إلا ويشفعها بدليلها الصريح أو الضمنى .

فالقواعد الدينية صحيحة وأدلتها ثابتة ومسلم بهـا لدى العقول السليمة ، وإذن فلا خلاف ولا شك ولا ريب فى قاعدة منها مادامت منطبقة على العقل والمنطق وهما قوام جميع الازمان . فماذا جاء الاسلام .

ماجاء به الاسلام

جاء الاسلام بعمارة الدنيا والآخرة ، فأمر بتوحيد الله تعالى وتهذيب النفوس وطلب الدنيا ، فالاسلام ليس دين خمول أو غفلة عن شئون الدنيا ولا دين انقطاع عن العمل .

الاسلام جامع بين الدنيا والدين

قال سبحانه وتعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) . ولـكنه إذا كان قد حض على العمل والاشتغال بأحوال الدنيا فانه نهى فى الوقت نفسه عن خراب القلب وفراغه من خشية الله تعالى . وفرض على كل مؤمن توحيده وعبادته ومراعاة حقوق خلقه .

لقد طلب المولى عز وجل من المؤمن أن يعمل ويجد ويجتهد فى الدنيا على ألا ينسى ذكر الله ويقوم بما يرضيه ، ومن أهم مايرضيه عز وجل إصلاح الظاهر والباطن وتحقيق الخير للامة من وجوه الاحسان والمواساة والمبرات الخالدة .

الاسلام دين الحق

واقامة البرهان على صحته

ان أسـاس الاسلام اعتقاد الحق ، واقامـة البرهان على المعتقد بأجلي بيان

ثم ضبط النظام العالمى بحدود سنها وقوانين شرعها على وجه لا يستقيم بدونه أمر لامة ولا ملك لملك .

المعاملات أساسها الاخاء

شرع الاسلام المعاملات ، وأقام بنيانها على أساس الاخاء ، فقد قال « وهو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » . « فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور » ، ثم قال : « انما المؤمنون اخوة » ولقد خول الافراد حرية التصرفات على شرط أن تكون محدودة بحدود تنطبق والحكمة ، وتؤدى إلى الاحتفاظ بالحياة الاجتماعية والنظام الاجتماعى سليمين ، وتحول دون الافراط والتفريط والسرف والاسراف . فلا يهمل عمل ، ولا تضيع مصلحة ، ولا تكون جناية على أحد ، بل يجب أن تصان جميع الحقوق وتكفل .

حقوق الرتب والدرجات فى الدين

وحتى حقوق الرتب والدرجات والوظائف العامة قد أوجب الدين الاسلامى وحتم أن تكون قاعدتها قائمة على الاستحقاق والقابلية والاهلية وتقديم ذوى الاهلية والكفاية من الرجال على من دونهم . فقد قال تعالى : « ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات »

العلم والدين

وقد قدر الله العلم عندما قال « إنما يخشى الله من عباده العلماء » وقال النبى صلى الله عليه وسلم « أطلبوا العلم ولو بالصين . »

وأمر الدين بمعرفة الحساب والنظر فى النجوم والكواكب . قال تعالى : « والقمر قدرناه منازل لتعلموا عدد السنين والحساب » وقال : « وعلامات وبالنجم يهتدون »

الاداب ومكارم الاخلاق فى الاسلام

ودعا الدين إلى تعميم الآداب ومكارم الاخلاق فقال النبي (صلعم) « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»

السياحة والاختراع فى الاسلام

ودعا الدين إلى السياسة والاكتشاف والسعى فى الاختراع إذ قال الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم : « قل سيروا فى الارض وانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلكم » وقال : « أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والارض »

الصحة والدين

وقرر الاسلام وجوب حفظ الابدان وطلب الطب بقوله عز وجل : «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » أما أحاديث النبي (صلعم) فى هذا الباب فعديدة .

آداب الدبلوماسية

والدين الاسلامى

ولقد أحكم القرآن فن القصص والروايات وأبدع فى آداب المحاضرة والمسامرة وما يجب أن تكون عليه آداب السفراء ومواهبهم ومهارتهم وحضور ذهنهم .

ارجع إلى ماجاء فى القرآن لتعرف ماهى القصة ولترجع إلى قصص الانبياء عليهم السلام وقصة ابراهيم مع آزر خاصة تجده سبحانه وتعالى يقول فى سورة الانعام. (وإذ قال ابراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إنى أراك وقومك فى ضلال مبين، وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين، فلما جنّ

عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربى ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هـذا ربى ، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى ، هذا أكبر ، فلمـا أفلت قال ياقوم إنى برىء مما تشركون . انى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والارض حنيفا وما أنا من المشركين وحاجه قومه . قال أتحاجوني فى الله وقد هدان ولا أخاف ماتشركون به إلا أن يشاء ربى شيئاً ، وسع ربي كل شىء علما أفلا تتذكرون ، وكيف أخاف ماأشركتم ولا تخافون انكم أشركتم بالله مالم ينزل به عليكم سلطانا ، فأى الفريقين أحق بالامن إن كنتم تعلمون)

(سورة الانعام آية ٧٣ إلى ٨١ جزء ٨)

أما مايتعلق بالسفراء والتعاليم الصادة اليهم وموضوع قطع العلاقات فتجده فى قوله تعالى عند توجيه الـكلام إلى موسى وأخيه هارون : « إذهبا إلى فرعون إنه طغى ، فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى . . . فأتياه فقولا إنا رسـولا ربك فأرسل معنا بنى إسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك بآية من ربك والسلام على من اتبع الهدى ، إنا قد أوحى إلينا ان العذاب على من كذب وتولى ، قال فمن ربكما ياموسى قال ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى ، قال فما بال القرون الأولى ، قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى » (سورة طه جزء ١٦ آية ٤٣ إلى ٥٢)

لقد رأيت فى الآية المتقدمة ان النبي والرسول وزير مفوض لا بد وأن يرجع إلى رئيسه الأعلى إذا لم تكن معه تعليمات ، ولذلك قال موسى (علمها عند ربى)

وقال الـكفار لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم : « لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار تفجيراً ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا ، أو تأتى بالله والملائكة قبيلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزّلَ علينا كتابا نقرأه » قالوا له ذلك فقطع المفاوضة وتوجه إلى المولى عز وجل فقال له تعليما للجواب . « قل سبحـان ربى هل كنتُ إلا بشراً رسولا »

بل ان المولى سبحانه وتعالى قد أمره بأكثر من هذا فقال له : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى الى أنما الهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحداً » ثم أبان له وظيفه السفير حيث قال له: «فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب » . وقال له : « انما أنت منذر » . وقال « فذكر انما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر . » وأمره يومئذ بقطع العلاقات حيث قال « إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الاكبر ، إن الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم » — وقال: «فان تولوا فقل حسبي الله لا اله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم »

هذا ما علمناسبحانه وتعالى بكتابه العظيم من آداب المحادثة والمجادلة والمفاوضة ووقفها للرجوع إلى الرئيس الاعلى عند نقص التعليمات، ثم قطع المفاوضات . فلم يفرط فى كتابه من كل شيء بل أحصى كل شيء فى كتاب مبين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

تنظيم الجيوش واعداد العدة للجهاد

وأمر الاسلام بتنظيم القوى الدفاعية والهجومية عند الحاجة، حتى لا يبقى الاسلام بغير استعداد للحرب والنزال . فقد جاء فى الكتاب الكريم « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » . الى آخر ما جاء فى الكتاب والسنة من الحث على الجهاد مما ستراه مفصلا تفصيلا تاما عند الكلام عن عصبة الامم الاسلامية

الدعاية لله والحق

ونجد من ناحية أخرى أن الاسلام قرر الدعاية الى البلاغ المبين ، وطلبها الى الله والحق بالحكمة والموعظة الحسنة . وناط بذلك الرجال والنساء صراحة لا ضمنا .

الحقوق الدولية الفردية

وقرر الاسلام أصول الحقوق الدولية والملية ، فلا اضطهاد لغير المسلم ، وللمسلم ان يحكم بالعدل والقسطاس المبين لغير المسلم ان جاءه طالبا ذلك ، فقد قال سبحانه وتعالى لنبيه الكريم : « فان جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم ، وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا ، وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط »

ثم قرر معاملة الاجانب من أهل الذمة معاملة المسلم علي شرط التزامهم احترام الاسلام وشعائره كما كلف المسلم أيضا احترام شعائر أهل الذمة ، وفى هذا مايضمن تبادل المساواة بين الامم.

فى فسخ المعاهدات

ولقد حض الاسلام على احترام المعاهدات بقوله تعالى ناهيا عن نقض الايمان والعهد : « وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا . إن الله يعلم ماتفعلون ، ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا » . فلم يكتف القرآن فى الدعوة إلى هذا الحق بمجرد الامر به ولا بالنهى عن ضده ، بل صور ناقض العهد بصورة هذه المرأة العابثة بما تملك ولكن جناية هذه المرأة قد لا تعدو فى نظر الناس أنها عبثت بما لها فجنايتها مقصورة على نفسها وليس لعبثها هذا من ضرر يلحق سواها . من أجل ذلك بين القرآن أن ناقض العهد قد ارتكب الخيانة والغدر بمن عاهدهم واتخذ من عهده ويمينه وسيلة للفساد فقال (تتخذون أيمانكم دخلا بينكم) ثم قد يدفع ناقض العهد إلى الاقدام على هذه الجريمة العظمى والخيانة الكبري طمع فى مال يزول ، أو فى حطام مرذول ، فاذا حصل على ما يريده من عرض الحياة نبذ العهد وغدر بصاحبه وانكشف مابيته من سوء . فبين الله تعالى أنه عرض يسير حقير بالنسبة لما يبذل من كرامة وخلق فقال: «ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا إن ماعند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون . ماعندكم

ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون . »

والشريعة الاسلامية طالما نفرت من الغدر فى المعاهـدات والشروط والخيانة فيها ، وكذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يميل إلى عقـد معاهدات الصلح حباً فيـه « والصلح خير » دون احتياج إلى استخدام السلاح وإزهاق الارواح وحقنا للدم ، وجنوحا إلى السلم : « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »

ولقد ميز الاسلام ثلاث مواقف له مع ناقضى العهد والذمة

احوال نقض العهد

الموقف الأول — أن يبدأ الكفار بنقض العهد والذمة ، — وفى هذه الحالة — حالة انتهاك حرمة المعاهدة وإهانة الطرف الثانى اهانة تستوجب فى القانون العصرى اعلان الحرب رأى الاسلام أن الواجب يقضى على إمام المسلمين بان يمهلهم بدون حرب مدة ما . فان لم يرجعوا يعلن الحرب عليهم . وإذن فلا مناص من انذار نهائى تحدد مدته . (راجع سورة التوبة الربع الأول)

الموقف الثانى — ناس من الكفار عاهدهم المسلمون فنقضوا العهد فعاهدوهم فنقضوا العهد وتكرر ذلك وهنا تطبق الآية الكريمة « فأما تثقفنهم فى الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون »

الموقف الثالث — قوم عاهدوا المسلمين ولكن هؤلاء يخشون الخيانة منهم ، ولذلك فقد قضى الواجب بان لا ينتظر المسلمون منهم خيانة وانما ينبذون لهم ويعلنون فقد قال الله تعالى : « واما تخافن من قوم خيانة فانبذوا اليهم عهدهم على سواء . إن الله لا يحب الخائنين . » فالاعلان إذن ضرورى قبل القتال

وجميع هذه القواعد ليست غريبة عن القانون الدولى الحديث

قواعد مؤتمر الهاى

ولقد أوصى محمد ﷺ قواد جيشه وهو يودعهم قبل أن يذهبوا لغزوة مؤتة ألا يقتلوا النساء ولا الأطفال ولا المكفوفين ولا الصبيان ، وألا يهدموا المنازل ولا يقطعوا الاشجار وهذا ماحذره مؤتمر الهاى الذى انعقد فى سنة ١٨٩٨ . وانما هذا المؤتمر لم يكن تعبيره مطلقا وانما كان مقصورا على الأماكن غير الحربية .

الحرب والاسلام

وقرر الاسلام أصول الحرب المشروعة والهدنة والمسالمة والمكاتبة أى المفاوضة التحريرية وحق الجوار الذى ترتب عليه حق التدخل . وحق الدفاع عن كيان الدولة وحرب الجزاءات . على ما سترى عند الكلام عن عصبة الامم.

أليس من كل ذلك يتبين أن الاسلام قد اهتم تمام الاهتمام بما به نظام العالم وسعادته فى الآخرة والأولى ، فارشده إلى طهارة الاعقاب وتهذيب النفوس وحثه على توفير الثروات واستثمار ينابيعها والمحافظة عليها قال تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم ولا تأكلوها اسرافا وبدارا » .فكانت هذه الآية أصل نظرية السرف التى لم يصل اليها العالم المتحضر إلا أخيرا ومنها اشتقت نظرية السرف فى القانون الدولى . ولقد كان مجىء الاسلام بالدين والدنيا سبب ايمان كثير من العقلاء . ذكر فى الروض الانيق» أن العلاء بن الحضرمى لما قدم على المنذر بن ساوى وخاطبه فى الاسلام وشرائعه أجابه المنذر بقوله : قد نظرت فى هذا الامر الذى فى يدى فوجدته للدنيا دون الآخرة ، ونظرت فى دينكم فوجدته للآخرة والدنيا ، فما يمنعنى من قبول دين فيه أمنية الحياة وراحة الموت ، ولقد عجبت بالامس ممن يقبله وعجبت اليوم ممن يرده . »

ومن نظر بدقة علم أنه أعطى الحياة الدنيا أكثر القسطين فى تشريعه ، قال العلماء : إن فى القرآن الكريم من آيات العلوم الكونية ما يزيد على سبع مائة وخمسين آية ، أما علم الفقه فلم تزد آياته الصريحة عن مائة وخمسين آية .

وروى عن النبي (صلعم) من طريق صحيح أنه قال: « ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه حتى يصيب منهما جميعاً فان الدنيا بلاغ الآخرة ولا تكونوا كلاً على الناس »

بهذا النظام وتلك الأسس الاجتماعية جاء الهدى الالهى . فكل من بحث ما

جاء به النبي (صلعم) وماسنه من القوانين والنظم المحكمة وهو من نشأ فى أمة أمية بدوية جاهلية لم يفارق وطنه إلا فى أزمنة قليلة لا تصلح لتحصيل أقل القليل من العلوم ، وعلم أنه لم يجتمع على أحد من أهل المعارف مدة حياته فى بلد من البلدان ولم يعرف ولم يشاهد أنه عاني تعلم نظام الدولة وقوانينها ، إن كل من عرف ذلك جزم بانه لا يستطيع استنباط هذا الترتيب الغريب من نفسه وأيقن بانه لا بد أن يكون مرسلا من عند الله وهو الذى أطلعه عليه وفهمه أسراره وأمره بتبليغه والحكم به بين الناس ، فاذن هو حاكم وقاض ، ومفت ومعلم بأمر الله وتعاليم الله فسلطانه مستمد من الله دون غيره ، كما يدل عليه قوله تعالى « فاحكم بينهم بما أنزل الله » وقوله تعالى «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما . » فليست سلطته من الامة كما تقول النظرية الحديثة فى الملوك . ذلك بان الاسلام لا يعرف سلطة الحاكم إلا من الله فانه لا يجوز الحكم بغير ما أنزل الله تعالى : قال بعض العلماء لبعض أمراء بنى أمية حينما قال له « أليست طاعتى واجبة عليكم بأمر الله تعالى ؟ » فاجاب « إن عدم طاعتك الآن واجب علينا بأمر الله بعد ما خلعت طاعة الله ، قال تعالى: « وإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول » أى إلى الكتاب والسنة وأنت خرجت عن ذلك .

حكم الشورى

ومع هذا فقد جعل الله للامة حق الشورى فنظم الحكم الدستورى ولم يهمله . فجعل للامة رأيا استشاريا حيث فرض على القائم بالامر أن يستشير كل صاحب رأى فيما تصح فيه استشارته — أى استشارة الاخصائيين على نحو الواقع فى البرلمان الاقتصادى الالماني . لكن لا على أن يكون رأى الامة قطعيا دائما وانما على طريقة مجرد الاستشارة بالرأى والمرجع حكم الله تعالى ، فان وجد الرأى موافقا لحكم الله أخذ به الحاكم وإلا رجع فى تطبيق الحادثة إلى ما يراه موافقا لقواعد الدين بعد التروى والتدبير قال تعالى « ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم

وشاورهم فى الامر، فاذا عزمت فتوكل على الله » أى اعتمد عليه فى تنفيذ الحكم حسبما أمر، فان وافقك ماظهر بالاستشارة فاعمل به على أنه من حكم الله، والا فارجع إلى ما تراه موافقا لقواعد الدين . فالمرجع هو حكم الله على أى حال . وإذن جاز عزل الامام إذا ناقض حكم الله بتصرفاته . أما إذا ظلم فيطبق عليه قاعدة حلف الفضول وقد سبق بيانها . واذن فلننتقل لولاية المظالم

فى ولاية المظالم

«نظر المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة، فكان من شروط النظر فيها أن يكون جليل القدر نافذ الامر عظيم الهيبة ظاهر العفة قليل الطمع كثير الورع لانه يحتاج فى نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاة فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين وأن يكون بجلالة القدر نافذ الامر فى الجهتين. فان كان ممن يملك الامور العامة كالوزراء والامراء لم يحتج النظر فيها إلى تقليد وكان له بعموم ولايته النظر فيها وان كان ممن لم يفوض اليه عموم النظر احتاج الى تقليد وتولية إذا اجتمعت فيه الشروط المقدمة وهذا انما يصح فيمن يجوز أن يختار لولاية العهد أو لوزارة التفويض أو لامارة الاقاليم إذا كان نظره فى المظالم عاما، فان اقتصر به على تنفيذ ماعجز القضاة عن تنفيذه وامضاء ماقصرت يدهم عن إمضائه جاز أن يكون دون هذه الرتبة فى القدر والخطر بعد أن لا تأخذه فى الحق لومة لائم ولا يستشفه الطمع إلى رشوة . فقد نظر رسول الله ﷺ المظالم فى الشرب الذى تنازعه الزبير بن العوام رضى الله عنه ورجل من الانصار فحضره نفسه فقال للزبير إسق أنت يازبير ثم الانصارى فقال الانصارى انه لابن عمتك يارسول الله . فغضب من قوله وقال يازبير إجره على بطنه حتى يبلغ الماء إلى الكعبين، وانما قال إجره على بطنه أدبا له لجرأته عليه واختلف لم أمره باجراء الماء الى الكعبين، هل كان حقا بينه لهما حكما أو كان مباحا فأمره به زجرا على جوابين، ولم ينتدب للمظالم من الخلفاء الاربعة أحد لانهم فى الصدر الاول مع ظهور الدين عليهم بين من يقوده التناصف إلى

الحق أو يزجره الوعظ عن الظلم وإنما كانت المنازعات تجرى بينهم فى أمور مشتبهة يوضحها حكم القضاء فان تجور من جفاة أعرابهم متجور ثناه الوعظ أن يدبر وقاده العنف أن يحسن فاقتصر خلفاء السلف على فصل التشاجر بينهم بالحكم والقضاء تعييناً للحق فى جهته لانقيادهم إلى التزامه واحتاج على رضى الله عنه حين تأخرت امامته واختلط الناس فيها وتجوروا الى نصل صرامة فى السياسة وزيادة تيقظ فى الوصول الى غوامض الاحكام فكان أول من سلك هذه الطريقة واستقل بها ولم يخرج فيها إلى نظر المظالم المحض لاستغنائه عنه .. وقال فى المنبرية صار ثمنها تسعا وقضى فى القارصة والقامصة والواقصة بالدية أثلاثا وقضى فى ولد تنازعته امرأتان بما أدى إلى فصل القضاء ثم انتشر الامر بعده حتى تجاهر الناس بالظلم والتغالب ولم يكفهم زواجر العظة عن التمانع والتجاذب فاحتاجوا فى ردع المتغلبين وانصاف المغلوبين الى نظر المظالم الذى يمتزج به قوة السلطنة بنصف القضاء فكان أول من أفرد للظلامات يوما يتصفح فيه قصص المظلومين من غير مباشرة للنظر عبد الملك بن مروان فكان إذا وقف منها على مشكل أو احتاج فيها الى حكم منفذ رده الى قاضيه أبى ادريس الاودى فنفذ فيه أحكامه لرهبة التجارب من عبد الملك بن مروان فى علمه بالحال ووقوفه على السبب فكان أبو ادريس هو المباشر وعبد الملك هو الآمر ... ثم زاد من جور الولاة وظلم العتاة مالم يكفهم عنه إلا أقوى الايدى وانفذ الاوامر فكان عمر بن عبد العزيز رحمه الله أول من ندب نفسه للنظر فى المظالم فردها وراعى السنن العادلة وأعادها ورد مظالم بنى أمية على أهلها حتى قيل له وقد شدد عليهم فيها وأغلظ :أنا نخاف عليك من ردها العواقب فقال كل يوم اتقيه وأخافه دون يوم القيامة لاوقيته ... ثم جلس لها من خلفاء بنى العباس جماعة فكان أول من جلس لها المهدى ثم الهادى ثم الرشيد ثم المأمون فآخر من جلس لها المهتدى عادت الاملاك الى مستحقيها ، وقد كان ملوك الفرس يرون ذلك من قواعد الملك وقوانين العدل لايعم الصلاح الا بمراعاته ولا يتم التناصف إلا بمباشرته .. وكانت قريش فى الجاهلية حين كثر فيهم الزعماء وانتشرت فيهم الرياسة وشاهدوا من التغالب والتجاذب

مالم يكفهم عنه سلطان قاهر عقدوا حلفا على رد المظالم وانصاف المظلوم من الظالم وكان سببه ماحكاه الزبير بن بكار أن رجلا من اليمن من بنى زبيدقدممكة معتمرا ببضاعة فاشتراها منه رجل من بنى سهم وقيل إنه العاص بن وائل فلوى الرجل بحقه فسأله ماله أو متاعه فامتنع عليه فقام على الحجر وأنشد باعلى صوته .

يال قصى لمظلوم بضاعته ... ببطن مكة نائي الدار والنفر
وأشعث محرم لم تقض حرمته ... بين المقام وبين الحجر والحجر
أقائم من بنى سهم بذمتهم ... أو ذاهب فى ضلال مال معتمر

ثم قيس بن شيبة السلمى باع متاعا على أبى بن خلف فلواه وذهب بحقه فاستجار برجل من بنى جمع فلم يجره فقال قيس

يال قصى كيف هذا فى الحرم ... وحرمة البيت واحلاف الكرم
اظلم لا يمنع عنى من ظلم

فأجابه العباس بن مرداس السلمى

ان كان جارك لم تنفعك ذمته ... وقد شربت بكأس الذل أنفاسا
فأت البيوت وكن من اهلها صددا ... لا تلق تأديلهم فحشاً ولا باسا
ومن يكن بفناء البيت معتصما ... يلق ابن حرب ويلق المرء عباسا
قومى قريش باخلاق مكملة ... بالمجد والحزم ما عاشا وما ساسا
ساق الحجيج وهذا ناشر فلج ... والمجد يورث أخماسا وأسداسا

فقام أبو سفيان والعباس بن عبد المطلب فردا عليه مائة واجتمعت قريش فتحالفوا فى دار عبد الله بن جدعان على رد المظالم بمكة وأن لا يظلم أحدا إلا منعوه وأخذوا للمظلوم حقه وكان رسول الله ﷺ يومئذ معهم قبل النبوة وهو ابن خمس وعشرين سنة فعقدوا حلف الفضول فى دار عبد الله بن جدعان فقال رسول الله ﷺ ذاكرا للحال لقد شهدت فى دار عبد الله بن جدعان حلف الفضول

فى دار عبد الله بن جدعان حلف الفضول مالو دعيت اليه لاجبت وما أحب أن لى به حمر النعم وإني بقصته وما يزيده الاسلام الا شدة » فقال بعض قريش فى هذا الحلف

تيم بن مرة ان سألت وهاشما　　وزهرة الخير فى دار ابن جدعان
متحالفين على الندى ماغردت　　ورقاء فى فنن من جزع كتمان

وهذا وان كان فعلا جاهليا دعتهم اليه السياسة فقد صار بحضور رسول الله ﷺ له وماقاله فى تأكيد أمره حكما شرعيا وفعلا نبوياً (راجع الباب السابع فى ولاية المظالم من ص ٧٣ الى ٧٨ . من الاحكام السلطانية)

فالشرع الاسلامى شرع عالمى سليم من الشوائب جمع فأوعى كل شاردة وواردة وصلح لكل زمان ومكان . أما القرآن ، أماذلك الميثاق الاسلامى العالمى الاعظم فانه قد اشتمل على قواعد القوانين الداخلية والاخلاقية والاجتماعية والدولية . انه قانون مبوب فى كل ناحية من نواحى التشريع . فمنذ ١٣٥٦ سنة نزل القرآن قانونا عالميا مبوبا على هذا النحو بينما العالم طرا يحاول اليوم ان يضع قانونا مبوبا واحدا دون أن يقوى على القيام بذلك ،

فكيف سار العالم فى تبويب قانونه الدولى . ؟

تبويب القانون الدولى

ترى الرأى العام العالمى عقب كل حرب عظمى يجنح الى تدعيم القانون الدولى والرقى به شوطا جديدا . ويلوح لنا ان منظر انتهاك حرمة القانون واستباحة العدالة والاستهتار بالحقوق كل أولئك العوامل التى تقترن بالحرب والخلافات التاريخية الكبرى من شأنها أن تنبت فى أعماق الشعوب أمنية جديدة ترمى إلى تحقيق تسوية خاصة بالعلاقات الدولية أكثر دقة وأكمل تحديدا وأشد جزاء لمن يخالفها من التسويات السابقة .

فهذا الشعور الذى يسود وينفذ الى أعماق نفس الأجيال التى تجتاز زمن هذه الأزمات هو شعور الاشفاق وعدم الاطمئنان . واذن فالعودة بهذه الأجيال الى

الأمن والطمأنينة هى حاجتها الاولية . وتبويب القانون الدولى هو من ناحية النظام القانونى التعبير الصحيح عن هذا الجنوح الجوهرى .

فمن السهل إذن أن نفهم سبب تلك الحركة التى ارتسمت فى صبيحة السلام الذى أعقب الحرب العظمى الاخيرة ، وعبرت عنها تلك الافكار الجلية التى رمت الى تبويب القانون الدولى . ويلوح لنا ان سنة ١٩٢٥ كانت فارقا بين مرحلتين فى تاريخ العالم ، مرحلة التردد فى التبويب ومرحلة انجاز هذا التبويب ولو إلى حد محدود .

لقد نبتت فكرة هذا التبويب خلال مؤتمر السلام الذى انعقد فى باريس فقد عهد هذا المؤتمر الى عصبة الأمم بمهمة الاشراف على الرقى التدريجى المستمر للقانون الدولى ، وكان من نتيجة هذا ان أنشأت عصبة الأمم من أعضائها جماعة قانونية لا ازدهار لها إلا فى الرقى التدريجى للقانون الدولى ، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأنها تجنح بطبيعتها نحو تبويب هذا القانون .

من المؤكد ان الميثاق الذى القى على عاتق العصبة مهمات مختلفة ومتعددة لم يعهد اليها صراحة بمهمة تبويب القانون الدولى . وهذا نقص جلى بلا مراء ، مع أن أغلب مشروعات الميثاق سواء أكانت حكومية أم فردية قد انطوت على نص ناط صراحة بالعصبة أمر تنظيم مؤسسات قادرة على العمل بطريقة مستمرة فى سبيل رقى القانون الدولى . فانت تجد نصا كهذا فى المشروع السويسرى وفى مشروع الدول الاسكنديناقية وفى مشروعات الجنرال سمطس Smuts ولاماش Lammasch وغيرهما (راجع Schucking et Wehberg - Die Gatzung des Volker bundes · P,65note)

. أما فى أمريكا فقد اقترح المستر روت Root ضمن مشروع تعديل للميثاق أودع فى مجلس شيوخ الولايات المتحدة أن يعهد الى عصبة الأمم بمهمة تبويب القانون الدولى

وفى هذا الاتجاه سار اللورد بريس Bryce خلال شهر يوليه سنة ١٩١٩ ضمن

تصريح أدلى به أمام البرلمان البريطانى .

ولكن هذا الجنوح قد تجلى سنة ١٩٢٠ فى الهاى فقد تكونت خلال شهرى يونيه ويوليه سنة ١٩٢٠ لجنة مؤلفة من أشهر الفقهاء واجتمعت فى سراى السلام ، وقد عهد اليها مجلس عصبة الأمم أن تمهد لوضع مشروع لتأسيس محكمة دائمة للعدل الدولى نص عليها الميثاق فى مادته الرابعة عشرة . وفى ٢١ يوليه سنة ١٩٢٠ وافقت هذه اللجنة على مقترح المستر « روت » والمسيو ديكان فى صورة أمنية صيغتها الآتية :

« ان اللجنة الاستشارية للفقهاء المجتمعة فى الهاى لوضع نظام المحكمة الدائمة للعدل الدولى توصى وهى معتقدة بأن أمن الدولة ورفاهة الشعوب يتطلبان لزاما التوسع فى سلطان الحق والقانون ورقى القضاء الدولى :

(١) ان يجتمع مؤتمر جديد فى أقرب فرصة ممكنة على أن يكون حلقة تابعة لمؤتمرى الهاي الاولين ليقرر

١ — تدعيم القواعد السارية فى ميدان القانون الدولى أولا على أن يكون ذلك فى الميادين التى مستها حوادث الحرب الحديثة بصفة خاصة .

٢ — وضع التعديلات والاضافات التى تجلت ضرورتها ومنفعتها بمناسبة الحرب وبسبب التغييرات الطارئة على الحياة الدولية التى تلت هذا الخلاف الأعظم .

٣ — التوفيق بين وجهات النظر المختلفة واعداد وفاق عام بخصوص القواعد التى أدت الى تناقض واختلاف فى وجهات النظر .

٤ — ان توزن وزنا خاصا جميع النقط التى لم تسو الى الآن بطريقة ملاءمة وتطالب العدالة الدولية بتحديدها تحديدا دقيقا داخل نطاق ودى مشترك »

ثم استطرد قرار الامنية يقول باستشارة بعض جماعات علمية أعدت خصيصا للمساعدة فى اجراء التبويب ، وانتهى بأن قرر ان المؤتمر الجديد الذى يأخذ

اسم « مؤتمر رقى القانون الدولى » يجتمع فى فترات دورية « قريبة من بعضها كى يتسنى فى كل مناسبة وبطريقة مخصبة للغاية أن يستمر فى العمل فيما شرع فيه سابقا وبقى ناقصا »

ولقد فهمت لجنة الفقهاء تماما تلك الثقة الوثيقة التى تجمع بين قضاء محكمة للعدل بالمعنى الصحيح وبين حالة القانون الذى يتحتم تطبيقه . وقاست فى دقة اشمئزاز الدول العظمى من قبول القضاء الاجبارى للمحكمة وبذلت الجهد للتغلب عليه بطريقتين : فرأت من جهة أن تنص فى صلب نظام المحكمة ذاته على مختلف مصادر القانون الذى يطبق (اتفاقيات وعادات ومبادىء عامة للقانون) ، ووكلت من جهة أخرى لحسن ارادة الدول اتباع اجراءات كفيلة بضمان رقى القانون رقيا تدريجيا وتحقيق انطباقه على الحاجات الجديدة رويدا رويدا .

وبعد انقضاء عدة أشهر عرض اقتراح لجنة الفقهاء على الجمعية العمومية الاولى لعصبة الامم المجتمعة فى جنيف فى ديسبر سنة ١٩٢٠ ، فاصطدم هذا الاقتراح فورا بمعارضة حازمة من جانب اللورد روبرت سيسل فقد قال : « يلوح لى أن هذا الاقتراح أخطر ما يكون فى الموقف الحالى لتاريخ العالم ... وأرى أن الرأى العام لما يصبح هادئا فى كفاية تساعدنا على الشروع فى مهمة كهذه دون أن يلحق بالقانون الدولى اخطار خطيرة فى المستقبل. » (راجع جلسة ١٨ ديسبر سنة ١٩٢٠) فاستبعد الاقتراح . وهناك سببان يمكن أن يفسرا لنا موقف المندوب البريطانى والجمعية العمومية .

لقد وضعت أمنية لجنة الفقهاء فى رأس برنامج المؤتمرات الدولية المستقبلة الاصلاحات الواجب ادخالها على النواحى التى مستها حوادث الحرب فى ميدان القانون الدولى . فاصلاح قانون الحرب قد كان اذن على رأس المشروعات التى يتناولها المجهود التشريعى للمؤتمرات . وفى الوسع أن يرى الكثيرون مع اللورد روبيرت سيسل ان الوقت لم يكن قد حان يومئذ للخوض فى اجراء مهمة كهذه إذ ليس فى الوسع التوصية بعلاج مسائل شائكة كهذه فى اليوم التالى لحرب عظمى

لاتزال النفوس متأثرة بهاومهتاجة من جراء ما وقع فيها وبسببها من نوارث أصاب شررها الانسانية كافة .

وهناك سبب آخر يوضح لنا الموقف السلبي الذى وقفته الجمعية العمومية ، ذلك بان عصبة الامم كانت فى سنة ١٩٢٠ قد بدأت حياتها بعد الميلاد مباشرة ، ولم يكن فى الوسع الحكم على مدى كفايتها . وكان من الواجب أن يتجنب العالم ان يفرض عليها منذ ناشئتها الأولى أداء مهمات عديدة مبهظة ، بل كان من الواجب على الخصوص أن يتجنب العالم وضع المشروعات التى كانت تلوح خيالية وقتئذ تحت رعايتها .وقصارى القول ان الدول التى انسلكت فى عضوية العصبة لم يشعروا يومئذ انهم على قوة وسلطان يكفلان السير بهم فى هذه الطرق الشائكة .

انقضت عدة سنين على ابتلاء مقدرة العصبة . ولقد انعقد فى خلالها مؤتمرات دولية عظمى تحت رعايتها ، وقد نظمتها هيئاتها الفنية ، فكانت نتائج هذه المؤتمرات سعيدة موفقة من ناحية الاتفاقات الدولية . وليكف هنا ان نسرد على سبيل المثل تلك الأعمال الجليلة الشأن التى حققها فى برشلونة وجنيف المؤتمر العام للمواصلات والنقل والاتفاقيات الخاصة بالتشريع الدولى للعمل وحماية الاقليات ، والتوسع فى شرط التحكيم فى العقود التجارية الخ ...

ويرجع فخر إعادة موضوع تبويب القانون الدولى أمام جمعية الامم إلى حكومة أسوج . ففى اجتماع الجمعية العمومية الرابعة فى سنة ١٩٢٤ قدم المسيو ماركس ده ورتمبرج وزير خارجية أسوج اقتراحا أقرته الجمعية فى جلسة ٢٢ سبتمبر . ولقد جاءت لهجة الاقتراح فى حزم وعزم وعقيدة مقترنة بحذر وحكمة . حيث قال الوزير إن الموضوع ليس خاصا بوضع قانون دولى مبوب بالمعنى المفهوم فى القانون الداخلى ولكن الغرض منه متواضع وهو يرمى إلى عقد اتفاقات بين الدول بصدد من مسائل حلت إلى الآن وفاق مبادىء عامة ولكن لايزال الخلاف قائما من ناحية تفسيرها أو تطبيقها ولقد قال هذا الاقتراح بين ما قال :

« ان هناك بعض أصناف من العلاقات الدولية لايحكمها إلى الآن أى مبدأ محدود فى جلاء أو مسلم به بصفة عامة ومع ذلك فانها علاقات فى حاجة ماسة بلا نزاع

إلى تسوية قانونية ، ولذلك فان الواجب يقضى ببذل جهد لمحاولة توسيع أثر القانون الدولى رويداً رويداً وشيئاً فشيئاً داخل الميادين التى لم يمسها هذا القانون إلى الآن »

ولقد أجمعت الجمعية العمومية للعصبة فى هذه المرة على صواب الاقتراح وصممت على أن تشق لها طريقاً تحقق به ما رسمته حكومة أسوج .

وجاء القرار الذى وافقت عليه الجمعية العمومية مؤيداً للرغبة فى « التوسع فى اشتراك العصبة فى تبويب القانون الدولى تبويباً مطرداً » ، وقد رجت مجلس العصبة أن يدعو لجنة الخبراء الفقهاء « المنوط بها

(أولا) وضع قائمة مؤقتة بمواد القانون الدولى التى يرجى حلها بالطرق الودية الدولية ومن الجائز حلها بهذه الطرق .

(ثانياً) ودراسة ردود الحكومة بعد تبليغ هذه القائمة إلى حكومات الدول أعضاء العصبة وغيرهم .

(ثالثا) وضع تقرير للمجلس عن المسائل التى وصلت إلى درجة من النضج كافية وعن الاجراءات التى يمكن متابعتها فى سبيل التمهيد لمؤتمرات يحتمل عقدها لحل تلك المسائل .

ولقد اجتمعت لجنة الخبراء الفقهاء التى عينها مجلس العصبة بناء على هذا القرار لاول مرة فى أول ابريل سنة ١٩٢٥ برياسة الفقيه الذائع المصيت الذى نادى كثيراً بتبويب القانون الدولة ونعنى به المسيو De Hammarskjold همارسكيولد . ولقد اقتصرت مهمة هذه اللجنة خلال هذه الدورة على تحديد ميدان نشاطها وتعيين طرائق عملها . ولقد وزعت سلسلة مسائل على أعضائها كى تكون موضع دراسة عميقة وتقرير مستفيض فى دورة أخرى .

وبينما كانت أوروبا تستأنف العمل فى مشقة على وتيرة التقاليد العظيمة لمؤتمر الهاى وجدنا أمريكا تتابع الدرس والنجاح فى سبيل تبويب القانون الدولى الامريكى الذى كان موضع عناية مؤتمرات الجامعة الامريكية على ما سنراه مفصلا فى غير هذا المكان . ولكن ما نستطيع أن نقوله هنا هو أن عمل التبويب الذى مهدت له

مؤتمرات الجامعة الامريكيةفى مكسيكو وريوده جنيرو وسانتيا جوده.شيلى قد دخل فى طور جديد ، حتى لقد أمل العالم أن يصل من ورائه إلى نتائج عملية .

غير أن حركة التبويب مع ذلك قد اشتدت فى كل بلد ، ولكن كل شىء لايزال إلى الآن فى حيز الأمل . وإذن يجب أن ننتقل إلى عصبة الأمم الاسلامية .

الفصل الثانى

نظريات وحدة الكيان

والتحكيم والتدخل فى الشرع الاسلامى

فى الوقت الذى نبحث فيه فى تكوين عصبة الامم الاسلامية ومبادىء هذه العصبة تسمع السنيور موسولينى يعلن فى سخرية واستهزاء من فوق منبر الصحافة بروما يوم ٢٤ يولية سنة ١٩٣٧ أن عصبة الأمم الاوروبية قد فشلت ولقد حملت التلغراف نص هذه الحملة الشعواء وأذاعتها الصحف المصرية واليك ما نشرته بتاريخ ٢٥ يوليه سنة ١٩٣٧ :

حملة موسولينى على عصبة الأمم

جميع أعمالها أوهام ومبادئها خيالات وادعاءات باطلة

روما فى ٢٤ يوليو — حمل السنيور موسولينى فى سياق مقال حماسى مطول جدا نشر فى جريدة « بوبولو ديتاليا » على التعويضات وديون الحرب وعلى رفض منح حقوق المحاربين للجنرال « فرانكو » الثائر الاسبانى الخ . ولكنه وجه حملته بنوع خاص وقبل كل شىء إلى عصبة الأمم ثم جعل يتسائل ألا يجب على أوروبا أن تنتهى من ادعاءاتها ؟

هذه فى الحقيقة مسألة تحز القلوب وتتردد فى أعماق أصحاب النفوس المفكرة وهم فى خلوة إلى أنفسهم ونعنى بها مسألة العشرين سنة الماضية التى انقضت فاقتضت ظهور أوروبا الخارجة من الحرب والتى تحكم بنوع خاص حكما أوقع العالم فى حبائل الخداع والادعاء التى تتجدد بعد كل حادث تاريخى ، وأما الادارة التى تخلق وتربى وتوسع أسلوب الادعاء هذا وتعتذر عنه فهى عصبة الامم . إن فكرة عالمية العصبة هى ادعاء

كاذب لأن عدداً كبيراً من الامم القوية فى العالم لا ينتمى اليها. ولـكن الامر الممتاز بالتناقض هو أن الامة التى أساءت إلى مبدأ العالمية هى نفسها الأمـة التى اخترعته العصبة للاستعمال فى الظاهر (الاستعمال الخارجى) . إذ رفضت الاشتراك فيها بكل شدة وأصبح مبدأ المساواة بين أعضاء العصبة تصنعا فعندما يقال فى أروقة جنيف أن جميع الدول متســاوية وأن الأثر المترتب على صوت بريطانيا هو ذات الأثر المترتب على صوت ليبريا يبدأ الناس يضحكون. صحيح ان لممثلى الدول الصغرى بين حين وحين مصدر ترضية صورية فى الظاهر، مثل وضع تقرير عن الاضرار المتسببة من ذباب البلاد الحارة وما ماثل ذلك، ولكن الادارة الفعالة للآلة التى تعد كل شىء. — الخطب والاقتراحات — هى فى قبضة رجال السكرتيرية الذين ينتمون إلى الدول الكبرى الثلاث فى العصبة وهى فرنسا وانجلترا وروسيا . وأعظم أوهام العصبة كلها هى أعمالها السلمية أو مساعيها ضد الحرب. إن هناك وهمين واقعيين يزعجان ويبكيان الحالة الاوروبية: الاول مهزلة «عدم الاعتراف بالأمر الواقع فيما يختص بفتح إيطاليا الامبراطوريتها الافريقية» وقد كان من جراء هذا الزعم الباطل أن «تفرى» دعى إلى حفلات التتويج. ومن جراء هذا الادعاء تقف العصبة جامدة ذاهلة أمام الاقتراح البولونى. وهنـالك أناس يراوغون ويضحكون بشأن الفرق بين الاعتراف القانونى والاعتراف الفعلى بالدولة. ان امبراطورية النجاشى قد صارت امبراطورية فكتور عمانويل الثالث من آل سافوى ـ ذلك بديهى لا تناقض فيه، ومع ذلك فان امبراطورية النجاشى لا تزال موجودة بسبب الادعاء بعدم وجود الاعتراف القانونى .وليست هذه المسألة أقل أهمية وأكثر نزوعا الى وهم الخيال من مسألة الاعتراف بحقوق المحاربين للجنرال «فرانكو» وهى المسألة التى يرى موسولينى أنها مرتبطة ارتباطا كليا بمسألة المتطوعين، وهذا المشكل الاخير لا وجود له عمليا .فاذا كانت الدول لا ترسل قوات فمن الواضح أن المشكل يحل ذاته عن طريق خسائر الحرب الهائلة . وان رفض حق المحاربين للجنرال الذى يقود جيشا حارب ١٢ شهراً ويحكمه وهو يسيطر على ثلثى الاراضى الاسبانية وعلى جميع مستعمراتها ووراءه ١٤ مليون من الاسبانيين الذين مجموعهم ٢٢ مليونا — ان رفض الاعتراف لرجل كهذا بحق المحاربين لسخافة ثار ضدها أخيرا وزير خارجية انجلترا المستر ايدن نفسه

واختتم السنيور موسولينى مقاله قائلا إنه سيجىء يوم تنهار فيه المنازل المشيدة من «الورق المقوى» أمام الامر الذى كان له فى جميع الازمان اسم واحد خطير ونعنى به الحقيقة . »

اهمية هذه الاقوال فى نظر المقامات السياسية الايطالية

روما فى ٢٤ يوليو - تعد مقالة السنيور موسولينى التى نشرتها جريدة «بوبولو ديطاليا» فى صباح اليوم من عوامل التأثير فى السياسة الدولية، وتعلق عليها المقامات الايطالية أعظم أهمية، وقد طلب الى جميع الصحف نقلها وأذيعت فى كل مكان. وكفى بذلك دليلا على أنهم يعتمدون على هذا البيان من رئيس الحكومة الايطالية فى اخراج مؤتمر لندن من المأزق الذى يعانيه فى مسألة اسبانيا . فالسنيور موسولينى يفعل الآن ما كان يفعله فى أثناء حرب الحبشة إذ يتوسل بالحقائق ازاء الخيالات وبسياسة المصالح تلقاء النظريات . وقد نوهت المقالة بمسألة التعويضات التى كانت مفروضة على المانيا، وبمسألة ديون الحرب ومبدأ الدول المنضمة الى العصبة وفتح الحبشة.

ومن المعلوم أن ايطاليا فى أثناء حرب الحبشة لم تنفصل عن عصبة الامم ولا شىء الآن يدل على أنها تنوى اتخاذ قرار حاسم بعد تصريحات السنيور موسولينى الحالية .

خطبة الجنرال سمطس

ولقد نشرنا فى المقدمة فى ص ٧و٨ الخطبة التى القاها الجنرال سمطس يوم ٦ يوليه سنة ١٩٣٧ بصدد من عصبة الامم، وعلقنا عليها بان هذا الفشل الذى نزل بعصبة الامم انما يرجع الى هذه الامم والدول، لان الدول التى تحكم عصبة الامم وتتسلط عليها لم توفق الى تطبيق المبادىء الاسلامية الخاصة بحرب الجزاءات التى بعثها الى الوجود مبدء التضامن العالمى أو التبعية المتبادلة ولكن هل كان فى الاسلام عصبة أمم ؟

عصبة الامم الاسلامية

قال سبحانه وتعالى : يأأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله أتقاكم »

والتعارف هو التفاهم ، والتفاهم واسطة الوحدة فى التفكير وهذه واسطة الوحدة فى السياسة .

ان التفاهم أو أساس وحدة التفكير لا يكون الا عن بث الدعاية وبث الدعاية يكون بنفوذ التجارة ثم بنشر اللغة وآدابها ، وقد رأيت كيف نشر العرب تجارتهم ولغتهم وآدابهم ، وكيف عملوا على رواج التجارة ونشر اللغة وآدابها أولا فى بلاد العرب ذاتها وثانيا فى البلدان التى راجت فيها تجارتهم حتى أسوج فى شمال أوروبا وجنوب فرنسا . ومن المسلم به ان اللغة مع الآداب عنصر يتقدم الوحدة السياسية .

فالتفاهم الذى يقوم بين الناس الذين صدروا عن ذكر وأنثى الى أن صاروا عائلة فقبيلة فشعوبا وفق التدرج الطبيعى لتكوين الامم والدول ؛ انما هو تفاهم قائم أولا وقبل كل شىء على تقوى الله ، وتقوى الله لا تكون بالتعاون على فعل الشر وانما تكون باجتنابه واستئصال بواعثه عن طريق التفاهم .

واذا نحن علمنا ان الشر الجوهرى فى العالم هو شر الحرب أدركنا تمام الادراك أن تفاهم القبائل والشعوب على شريطة تقوى الله لا يقصد منه قبل كل شىء إلا إلى ايجاد عصبة من الشعوب والقبائل غرضها الكف عن الشر بمختلف أنواعه وحسم المشاكل فيما بينهم ولا سيما الشر والمشاكل المؤدية الى الحرب .

ومتى قلنا إن المؤمنين اخوة بدليل قوله تعالى «انما المؤمنون اخوة ، فاصلحوا بين أخويكم » كان لنا أن نقول إن المقصود بهذه الآية التى تتقدم آية « يأأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى . . . الخ » هو ان الله سبحانه وتعالى أراد أن يكون الاخاء محور التفاهم ومحور أعمال العصبة التى تتألف لمنع الحرب

على أنه لا يجوز أن نفهم من قيام دين عالمى إسلامى ان من المستحيل قيام

عصبة أمم اسلامية . لان الدين استوجب أن تكون كل أمة مستقلة عن الأمم الاخرى ، بحيث لا يجوز إكراه أمة على قبول سيادة غيرها ، مادام المولى عز وجل قد قرر فى كتابه العزيز ان لا إكراه فى الدين كما قرر الاخاء العالمى الذى يتنافى وكل اعتداء على السيادة الانسانية . لان القول بالاخاء يتطلب أولا توافر الحرية وتوافر المساواة ، هذا إلى أن سيادة الدول أو الامم لا يمكن أن تقوم إلا كما تقوم حرية الفرد تحدها حرية الاخرين ومن هنا يكون التوازن بين سيادات الامم الاسلامية.

ولقد قال لنا النبي صلى الله عليه وسلم فى خطابه بحجة الوداع : « وان دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا وحرمة شهركم » ثم قال : « فاعقلوا ايها الناس قولى فانى قد بلغت ، وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا ابدا أمراً بينًا : كتاب الله وسنة رسوله . » وكتاب الله أمر بالاخاء وسنة نبيه أمرت به على النحو المتقدم وعلى ماختم به خطبته فى حجة الوداع : « أيها الناس اسمعوا قولى واعقلوه . تعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم ، وأن المسلمين اخوة فلا يحل لامرىء من أخيه الا ما أعطاه عن طيب نفس منه فلا تظلمن أنفسكم »

ومادامت الدماء والأموال حرام على المسلمين حرمة يوم الحج وحرمة شهر الحج أفرادا ، فهى أيضا حرام عليهم جماعات ، وما دامت حدود حرية الفرد هى حرية الفرد الآخر مادام الشرط هو الاعطاء عن طيب نفس فلا يجوز لامة مسلمة أن تعتدى على أمة مسلمة . وانما لبعضهم النصرة على بعض إذا ما كانت الحرب عادلة

ولقد طبق النبي (صلعم) هذا الرأى المقدس فى معاهداته مع اليهود ومع نصارى نجران ومع خزاعة وغيرهم وغيرهم ، حتى تعم فكرة السلام ، وتصبح عالمية بضم جميع الملل والنحل الى عصبته

لقد قال النبي فى معاهدته مع اليهود (راجع ص ١٥٢) : «وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ، وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فانه لا يوتغ الا نفسه وأهل بيته ، وأن ليهود بنى النجار ، ويهود بنى الحارث ويهود بنى ساعدة ، ويهود بنى جشم ... الخ ماليهود بنى عوف — أى أنهم أمم ينفقون مع المسلمين ماداموا محاربين —

وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وان بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم ..... الخ » أى أنهم يحاربون من حارب عصبتهم وأن علي أعضاء العصبة المشاورة والمفاوضة والوساطة والتحكيم قبل الحرب إذ بينهم النصح والبر دون الاثم ، والاثم هو الحرب وماإليها .

فاليهود أمم مستقلة داخل العصبة الاسلامية اذ ليس عليهم إلا نفقة نفسهم فى حالة الحرب.

وكذلك كان شأن نجران ، وثقيف الخ راجع ص ٢٤٤ الى ص ٢٥١ و ٢٣٨ إلى ٢٤٠

كان عمل العصبة الاسلامية ناجزا

لقد قال سبحانه وتعالى فى كتابه العزيز : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين . انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين أخويكم . »

فجاءت هذه الآية تعبيرا صريحا عن حرب الجزاءات ، لا يتطرق الى نصه اى إبهام ولا اى لبس كما استغشى ذلك كله تعريف الحرب العادلة وبروتوكول جنيف وفكرة لوكارنو .

ولقد طبق النبي هذه الآية عندما اختلفت قبيلة بكر التى حالفت قريش مع قبيلة خزاعة التى حالفت المسلمين .

لقد اختلفت قبيلة بكر مع خزاعة ، وقد رأيت نص المعاهدة التى عقدها النبى مع هذه القبيلة فى ص ١٥٠ و ١٥١

لقد جاء فى هذه المعاهدة: « وان عبد المطلب وولده، ورجال خزاعة وولده متضافرون يتعاونون ، وعلى عبد المطلب النصرة لهم وعلى خزاعة النصرة لعبد المطلب وولده على جميع العرب » ولكن ذلك بشرطين هما : ألا يعين النبي خزاعة إذا كانوا

ظالمين وان يعينهم اذا كانوا مظلومين ، أى أنه لا يناصرهم الا فى حرب عادلة
ولما كانت قبيلة بكر قد اعتدت على خزاعة فقد ناصر النبي خزاعة فادى هـذا النصر الى فتح مكة .

هيئات العصبة

ولقد كان لهذه الجماعة هيئات ثلاث كعصبة الامم الحالية .

هيئة النقباء

هيئة النقباء هى الهيئة التى ضمت هؤلاء الذين ضمنوا للرسول إسلام قومهم لان النقيب هو الضمين ، ولقد كان صلى الله عليه وسلم يستشيرهم على أنهم أهـل الرأى والبصيرة ، المشهود لهم بالعقل والفضل بعد إذ أبانوا عن قوة إيمان وتفان فى بث دعوة الاسلام، وماميثاق الاسلام الا القرآن والحديث . وعدد اعضاء هذه الهيئة سبعة من المهاجرين وسبعة من الانصار منهم حمزة وجعفر وأبو بكر وعمر وعلى وابن مسعود وسليمان وعمار وحذيفة وأبو ذر والمقداد وبلال ، وقد كان رأيهم شورى بينهم بمناسبة كل حالة فاذا كان منطبقا على الشرع أو المنطق والعقل نفذ بالاغلبية على ما سترى .

ولقد حدث ان نزل المسلمون بدرا طلبا إلى مائها . فبعد استشارة الانصار والمجاهدين « يسر لهم مطر أرسلته السماء مسيرتهم اليها ، فلما جاءوا أدنى ماء منها نزل محمد به . وكان الحباب المنذر ابن الجموح عليما بالمكان ، فلما رأى حيث نزل النبي قال : يارسول الله ، أرأيت هـذا المنزل . أمنزلا أنزلـكه الله فليس لنا أن نتقـدمه ولا نتأخر عنه ، أم هو الرأى والحرب والمـكيدة ؟ قال محمد : بل هو الرأى والحرب والمـكيدة ، فقال : يارسول الله ، فان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزل ثم نُعَوِّر ماوراءه من القُلُب (جمع قليب وهو البئر) ثم نبنى عليه حوضا فنملأه ماء ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربوا ، ولم يلبث محمد حين رأى صـواب ماأشار به الحباب ان قام ومن معه واتبـع رأى صاحبه ، معلنا ألى قومه أنه بشر مثلهم ، وان الرأى شورى بينهم ، وأنه لا يقطع برأى دونهم ، وانه فى

حاجة إلى حسن مشورة صاحب المشورة الحسنةمنهم » (راجع ص ٢٥٦ من حياة محمد للدكتور هيكل بك وترى تفصيلا لهذه المشورة فى ص ١١٩ وما بعدها من زاد المعاد جزء ثان لابن القيم مما سنورده عندمناسبته)

واذن كان الرأى فى مجالس العصبة الاسلامية نتيجة الشورى وانطباقها على العقل والحكمة والتبصر وبعد النظر مع مراعاة رأى الأغلبية.

مجلس الجيش العالمى

ولما كان من الواجب انفاذ ميثاق هذه العصبة فقد قضت الضرورة تلقاء ذلك بتكوين جيش عالمى لرد الغارات وكبح جماح الخلافات بين أعضاء العصبه تنفيذا لما جاء به القرآن من حرب الجزاءات، فقد رأى النبي بثاقب فكره أن يكون الى جانب مجلس النقباء مجلس عرفاء وهم رؤساء الجند، ولهؤلاء طبعا أن ينظروا فى التدابير والمعدات العسكرية ووضع الخطط تنفيذا للآية الكريمة . « اعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم »

السكرتارية

أما الهيئة الثالثة فهيئة السكرتارية ، وتتألف من بعض جلة الصحابة من الكملة والكملة فى الجاهلية وصدر الاسلام هم الذين كانوا يكتبون بالعربية ولقد بلغ عدد السكرتارية اثنين وأربعين .

كان كاتب العهود إذاعاهدالنبي والصلح إذاصالح هوعلى بن أبى طالب ،وكان كاتب سر النبي حذيفه بن اليمان ، وكان الحارث بن عوف المرى على خاتمه ، وخاتمه من حديد ملون نقش عليه ثلاثة أسطر، محمد ، سطر ، ورسول ، سطر ، والله ، سطر ، وكان النبي يضع خاتمه أيضا عند حنظلة بن الربيع بن صيفى بن أخى أكثم .

ولكن السكرتارية لم تضم اليها فريقا من النساء للخدمة العامة ، غير أن النبي

اختص النساء بما لم تخصهن به العصبة الحاضرة ، إذ انه قد اختصهن بالمساواة مع الرجال فى بيعته ، كما اختصهن بالدعاية للدين والعمل على نشره .

عصبة الامم الاسلامية

وعصبة الامم الغربية

كانت عصبة الامم الاسلامية دولة متفوقة لان النبي صلى الله عليه وسلم بهيئات العصبة كانوا أصحاب القول الفصل فى مصير كل شيء فى الاسلام ، أو قل إنها كانت دولة عهدية استقلالية كما أوضحنا فيما تقدم ، لان الامم الاعضاء فى العصبة الاسلامية كانوا مستقلين ، ولو ان سيادة العصبة الاسلامية أقوى وأشد من سيادة الدولة العهدية الاستقلالية تلقاء اعضائها .

لقد رأيت فيما تقدم ان كل أمة تستمد سلطانها وسلطتها من العهد الذى تعاهدوا عليه مع النبي ، ولكنك تجد سلطان النبي فى ذلك العهد أعظم من الناحية الحربية والناحية الخارجية ، ومن الناحية الدينية ، خصوصا إذا اعتبرت ان الرأى السارى هو ما جاء به القرآن والسنة .

وفى وسعك أيضا أن ترى فى العصبة لاول وهلة نقابية وقد يؤيدك فى ذلك وجود النقباء الذين يمثلون أممهم أو قبائلهم أو شعوبهم ، والأمر شورى بين هؤلاء النقباء جميعا ، ولكنه شورى بمعنى انه يعمل به إذا كان منطبقا والشرع ، أى القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أى على العقل المستقيم ، ولكن هناك مع ذلك شرط الأغلبية لنفاذ الرأى ، فضلا عن مقياس هو العقل السليم .

ومادام العقل السليم هو المقياس والنقابات لا تجرى أعمالها إلا وفاق المصلحة والمصلحة الصحيحة لا بد وأن تنطوى على العقل السليم ، ففى الوسع أن تقول إن عصبة الامم الاسلامية كانت نقابة .

على أن العقود والعهود التى كونت جماعة الامم بعد القرآن لم تحدد تماما الغرض من العصبة بل اطلقته ، إذ لم تقتصر على الحرب وحدها ، بل تناولت تفاصيل كثيرة

ولكن النقابة لا بد وأن يكون غرضها محدودا وغرضها موقوتا أى له أجل ، وعقود عصبة الامم الاسلامية ومواثيقها أبدت العصبة وكونها لا اجل هو زوال العالم ولذلك فاننا أميل الى القول بأن العصبة دولة متفوقة أى دولة عهدية استقلالية لا نطباق شروط هذه الدولة عليها .

أما عصبة الامم الغربية فليست دولة متفوقة ، وليست دولة عهدية مركزية ولا هى دولة عهدية استقلالية ، ولا هى نقابة تماما ، وانما تشبه النقابة من ناحية تحديد الغرض وتطابق قواعد ميثاقها مع قواعد النقابات رغما من عدم تحديد أجلها . وكل ذلك سنبينه عند الكلام التفصيلى عن عصبة الامم الغربية وميثاقها .

تسجيل المعاهدات فى العصبة الاسلامية

لقد كانت طريقة تسجيل العقود والمحالفات والمعاهدات فى أيام الاسلام الأولى وأيام الجاهلية أن تعلق المعاهدة على الكعبة . فقد حدث ذلك عند ما حررت قريش صحيفة المقاطعة حيث اتفقوا فيما بينهم وكتبوا كتابا تعاقدوا فيه على مقاطعة بنى هاشم وبنى عبد المطلب مقاطعة تامة ، فلا ينكحوا اليهم ولا ينكحوهم ، ولا يبيعوهم شيئا ولا يبتاعوا منهم ، وعلقوا صحيفة هذا العقد فى جوف الكعبة توكيدا لها وتسجيلا ، ثم استمر المسلمون يتبعون هذه الطريقة فيما بعد (راجع ص ١٦٥ من حياة محمد للدكتور هيكل بك) .

أما فى عصبة الأمم فان المعاهدات تسجل فى سكرتاريتها وستفصل لك ذلك متى حان حينه .

مهمة عصبة الامم الاسلامية

ليست مهمة عصبة الامم الاسلامية بقاصرة على مجرد العمل لاجتناب الحرب بل تتناول كما تتناول مهمة عصبة الامم الغربيــة فوق ذلك اختصاصات سياسية وأخرى اجتماعيــة وثالثة ادارية دون أن يكون لهذه الاختصاصات أى مساس بالحرب .

خذ مثلا معاهدة الانصار مع اليهود تراها نصت : « وانه من تبعنا من اليهود فان له النصرة والاسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ، وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله الا على سواء وعدل بينهم ... وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن ..... » وانه لا يتحجر جرح على ثأر ، وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ... وأن النصر للمظلومين ، ... وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ، وانه لا تجار حرمة إلا باذن . . . . «... وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم ، وأن من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم ، وان الله جار لمن بر واتقى » ثم أضف إلا هذا قاعدة الصدقات ، وبيت المال الخ .

مكان انعقاد مجلس العصبة

لم يكن لمجلس العصبة مكان خاص ينعقد فيه ، وانما ينعقد أينما دعت الضرورة إلى التشاور والبحث فى المسائل واصدار قرار .

ولقد حدث ذلك فى معركة بدر (راجع زاد المعاد جزء ٢ ص ١١٩ وما بعدها.)

الاشتراك فى العصبة الاسلامية

لقد رأيت ان العصبة الاسلامية دولة متفوقة على كل الامم أعضائها ، لذلك كانت فى حاجة الى جيش بدفع عن أي عضو كل غارة عليه ويردها ، وهذا ما يستلزم نفقة طبعا ، وفى سبيل ذلك تقرر دفع الخراج على أن ينفق الولاة منه ما تتطلبه حاجات القطر الذى إستعملوا عليه وارسال الباقى الى الامامة لسد نفقات الجيوش واعداد معدات الدفاع عن الامم العربية .

أما اذا أراد الوالى أو الامير ان يزيد فى أرزاق جيشه لغير سبب لم يجز ، لما فيه من استهلاك مال فى غير حق ، وان زادها لحدوث سبب يقتضى هذه الزيادة ، نظر فى السبب ، فان كان مما يرجى زواله لا تستقر به الزيادة على التأبيد ، كالزيادة لغلاء سعر أو حدوث

حدث أو نفقه فى حرب جاز للامير أن يدفع هذه الزيادة من بيت المال ولا يلزمه استئمار الخليفة لانها من حقوق السياسة الموكولة الى اجتهاده ، وان كان سبب الزيادة مما يقضى استقرارها على التأبيد كالزيادة لحرب أبلوا فيها وقاموا بالنصر حتى انجلت ، أوقفها على استئمار الخليفة فيها ولم يكن له التفرد بامضائها ، ويجوز ان يرزق من بلغ من أولاد الجيش ويفرض لهم العطاء بغير أمر ولا يجوز ان يفرض لجيش مبتدئا إلا بأمر ، واذا فضل من مال الخراج فاضل عن أرزاق جيشه حمله الى الخليفة ليضعه فى بيت المال العام المعد للمصالح العامة ، واذا نقص مال الخراج عن أرزاق جيشه طالب الخليفة بتمامه من بيت المال .

نظرية وحدة الكيان فى الاسلام

والمادة عشرة من ميثاق العصبة الاوروبية

تنص المادة العاشرة من عقد عصبة الأمم الاوروبية فى مادتها العاشرة على ما يأتى :

« يتعهد أعضاء العصبة باحترام الكيان الارضى والاستقلال السياسي الحاضر لجميع أعضاء العصبة والاحتفاظ بذلك سليما من كل اعتداء خارجى ـ والمادة لا تشير الى الحرب الاهلية أو الانفصال — ففى حالة الاعتداء أو التهديد باعتداء أو خطر الاعتداء يخطر المجلس بالوسيلة التى تكفل تنفيذ هذا الالتزام » .

هذه هى نظرية الدفاع عن وحدة الكيان وأنت تراها غامضة مضطربة وسترى تفسيراتها السياسية فيما بعد فتعلم منها ان لا قيمة مطلقا اليوم لهذه النظرية بعد أن فشلت العصبة فى أهم المسائل التى عرضت عليها من هذا القبيل كمسألة اليونان وايطاليا ، ومسألة اليابان والصين ومسألة الحبشة وايطاليا .

أما فى العصبة الاسلامية فان الآية الكريمة « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغي حتى تفىء الى أمر الله ، فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل والقسط ، ان الله يحب المقسطين ، » هى

الآية التى ضمنت الكيان الارضى والوحدة الارضية لكل أمة من الامم الاسلامية ويتساوى فى نظارها الحرب الاهلية أو الانفصال أو الحرب العادية . ولقد رأيت فيما تقدم تطبيقها على قبيلة بكر التى اعتدت على خزاعة عضو العصبة الاسلامية

ففشل العصبة الحاضرة يرجع الى عدم الأخذ بالنظرية الاسلامية والاستمرار فى الدوران حول حرب الجزاءات والمقاطعة الماليه والاقتصادية الخ دون الاقدام على العمل بمبدأ حرب الجزاءات عملا انجازيا لامواربه فيه ولا دوران حوله .

الوساطة والصلح والتحكيم

فى الشرع الاسلامى

وتتناول الآية السابقه فوق ما تتناول من حرب الجزاءات تقديم الوساطة والصلح والتحكيم على القتال ، فان لم يعدل الباغى عن بغيه وأصر على إثمه وعدوانة كانت الحرب لرد العادية ، ولقد نصت الاية صراحة على الصلح ، ولكنه صلح يفيد فى الوقت نفسه الوساطة والتحكيم .

ان التحكيم قديم فى بلاد العرب فقد رأيت فيما تقدم تحكيم النبي فى وضع الحجر الاسود مكانه (ص ١٠٠) ، ورأيت التحكيم عند الخلاف على شيخ القبيلة ورياسته (ص ١٠٠) ورأيتــه فى نص معاهدة الانصار مع اليهود عندما قيل فى هذه المعاهدة : « وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فان مرده إلى الله وإلى الرسول .» أى التحكيم وفاق القرآن والسنة (ص ١٥١) . ورأيته عندما حكم شرحبيل النبي ليقرر مايقرر تلقاء أهل نجران (ص ٢٤٨) . ثم رأيته عندما اختار النبي أبا عبيدة الجراح ليقضى بين النصارى وبعضهم فيما اختلفوا فيه بناء على طلبهم (ص ٢٣٥ حياة محمد) . ثم تحكيم اليهود سعد بن معاذ بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم ولقـد نص القرآن على التحكيم الاجبارى كما نصت معاهدة الانصار واليهود .

والتحكيم مشروع اذا توافر فى الحكَم شروط العدل والانصاف والنزاهة وما إلى ذلك من الشروط التي يجب أن تتوافر شرعا فى القاضي . ولقد قال سبحانه وتعالى فى كتابه العزيز بصدد التحكيم : « وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ، ولو أنهم إذ ظلموا انفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما ، فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما »

التحكيم بين على ومعاوية

ولما وقع بين جيش على بن أبي طالب ومعاوية بن أبى سفيان ماوقع من الحرب التى استعرت نارها ، واشتد أوارها ، طلب معاوية وجنوده (وهم أهل الشام) . تحكيم القرآن بينهم وبين خصومهم ، اعتصاما من سيوف أهل العراق ، وكان ذلك بمشورة عمر بن العاص : فقد أكلت الحرب الفريقين ولكنها كانت فى أهل الشام أشد نكاية وأعظم وقعا .

فكتب معاوية إلى على يقول :

أما بعد فان هذا الامر قد طال بيننا وبينك وكل واحد منا يرى أنه على الحق وقد قتل منا ومنكم خلق كثير ، وأخشى أن يكون مابقى أشد مما مضى . وأنا سوف نسأل عن هذه المواطن ولا يحاسب غيرى وغيرك ، وقد دعوتك إلى أمر لنا ولك فيه حياة وصلاح الأمة وحقن للدماء وذهاب للضغائن والفتن ، وذلك بأن نحكم بيننا حكمين مرضيين احدهما من أصحابي والآخر من أصحابك ، فيحكمان بيننا بكتاب الله وسنة رسوله فهو خير لى ولك

فكتب إليه على :

أما بعد فأنا نجيب القرآن إلى حكمه ومن لم يرض بحكم القرآن فقد ضل ضلالا بعيداً .

وقد اختار معاوية وأصحابه عمرو بن العاص ليكون حكما من قبلهم وناثباعنهم فى هذا التحكيم واختار أصحاب على أبا موسى الاشعرى عبد الله بن قيس فخالفهم

على وخيرهم بين الأشتر النخعي وعبد الله ابن عباس فلم يقبلوا فاضطر إلى ترك رأيه لرأيهم . ثم تهادنوا ودونوا كتابا للهدنة والموادعة حتى يتم أمر التحكيم .

مشارطة التحكيم

أما كتاب الهدنة ففيه مشارطة التحكيم واليك نصه

هذا ما اتفق عليه على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان وشيعتهما فيما تراضيا به من الحكم بكتاب الله وسنة رسوله ، والحكمان هما عبد الله بن قيس عن على وشيعته وعمرو بن العاص عن معاوية وشيعته ، وقد أخذ عليهما عهد الله وميثاقه ليتخذان الكتاب إماما لا يعدوانه إلى غيره ماوجداه فيه مسطورا ، ومالم يجداه مسمى فى الكتاب رداه إلى سنة رسول الله لا يتعمدان لها خلافا ولا يتبعان هوي ولا يدخلان فى شبهة ، وقد أخذ عبد الله بن قيس وعمرو بن العاص على علي ومعاوية عهد الله وميثاقه بالرضا بما حكما به من كتاب الله وسنة نبيه ، وليس لهما أن ينقضا ذلك ولا يخالفاه إلى غيره : وأنهما آمنان على دمائهما وأموالهما وأهلهما مالم يعدوا الحق ، وان الامة أنصار لها على ماقضيا به من العدل ، فان توفى أحد الحكمين قبل انقضاء التحكيم فأمير شيعته وأصحابه يختارون مكانه رجلا لا يألو الحق والعدل . وإن مات أحد الاميرين قبل القضاء فلشيعته أن يولوا مكانه رجلا يرضون عدله .

وأجل الهدنة سنة كاملة ، الناس فيها آمنون على أنفسهم وأهليهم وأموالهم ، والسلاح موضوع والسبل مخلاة والشاهد والغائب من الفريقين فى ذلك سواء . أما فى عصبة الامم فان اجل التحكيم ستة أشهر من يوم رفع الخلاف إلى مجلس التحكيم (مادة ١٢) .

فان أحب الحكمان أن يعجلا مدة الحكم عجلاها وليس لهما أن يؤخراها .

ومكان التحكيم « دومة الجندل » بين المدينة والشام لا يحضر فيه إلا من يختار من الفريقين

وعلى الامة عهد الله وميثاقه أن تكون رقيبة علي ذلك وهذا مايستوجب نشر تفاصيل الخلاف والمرافعات الخاصة به حتى يقف عليها الرأى العام كما هو مطلوب المادة

١٥ من الميثاق. هذا الى أن كون الامة إنصارا للحكمين على ما قضيا به من العدل ففيه كفالة تنفيذ الحكم بالقوة

وقد وقع عليه علي ومعاوية وعشرة من أصحاب علي وعشرة من أصحاب معاوية شهودا ، وتاريخ هذا الكتاب ليلة بقيت من شهر صفر عام ٣٧ للهجرة

وقد بعث علي بن أبي طالب أربعمائة من الجنود عليهم شريح بن هانىء الحارثي وعبد الله بن مسعود ليكونوا رقباء وحراسا ، وكذلك أرسل معاوية .

وإنما اختاروا « دومة الجندل » لانها ليست بالعراق الذى يقيم به علي ولا بالشام التي يقيم بها معاوية، ولأن حولها سور حصين فهي إذن منطقة حياد.

وقد سجل التاريخ أن بعض أصحاب علي سألوه أن ينقض هذا العقد ويبطله لأن أبا موسى ليس مثل عمرو بن العاص فى الرأى والدهاء ، ولان السيف هو الذى يفصل ويقطع النزاع فقال لهم علي .

ويحكم ! أبعد الرضاء بالميثاق والعهد نرجع ؟ أليس الله يقول (ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعهود) ويقول : (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها) إن النقض لا يحل ، ولو طلبتم ذلك قبل أن تكتب الصحيفة لأجبتكم إلى ماطلبتم ، ولكان هذا أشهى إلىّ . ولكن انصرفوا راشدين.

• • •

فالتحكيم قديم سواء أكان اختياريا أم اجباريا ، وهو اجبارى نافذ شرعا ما توافر فى الحكم شروط القاضي ،واجبارى ونافذ أيضا لانه من أمر الله أو بناء على عقد موادعة أو معاهدة . وإذا كان الاسلام لم يفكر فى محكمة عدل دولية اسلامية (كما فى المادة ١٣ من ميثاق عصبة الامم) فانهذا الامر لا يستنكره الاسلام ولا يتنافى معه بل يحض عليه لان الدين الذي نص على أن العدل بين الافراد أساس الملك لا يرفض أن يكون العدل أساس السلام بين الدول لان منشأ الخلاف فى الحالين واحد هو التوسع فى السيادة والملك .

التدخل والشرع الاسلامى

نظرية التدخل قائمة قبل كل شيء على نظرية الجوار ، والجوار يقتضى حقاً وراء ما تقتضيه الأخوة الاسلامية فيستحق الجار المسلم ما يستحقه كل مسلم وزيادة إذ قال النبي (صلعم) الجيران ثلاثة : جار له حق واحد ، وجار له حقان ، وجار له ثلاثة حقوق ، فالجار الذى له ثلاثة حقوق هو الجار المسلم ذو الرحم فله حق الجوار وحق الاسلام وحق الرحم ، وأما الذى له حقان فالجار المسلم له حق الجوار وحق الاسلام ، وأما الذى له حق واحد فالجار المشرك . فانظر كيف أثبت للمشرك حقا بمجرد الجوار وقد قال ﷺ أحسن مجاورة من جاورك تكن مسلما ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه : وقال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره . وقال صلى الله عليه وسلم : لا يؤمن عبد حتى يأمن جاره بوائقه . وقال صلى الله عليه وسلم : أول خصمين يوم القيامة جاران وقال صلى الله عليه وسلم : إذا أنت رميت كلب جارك فقد آذيته (ويروى) أن رجلا جاء إلى ابن مسعود رضى الله عنه فقال له ان لى جارا يؤذيني ويشتمني ويضيق على فقال اذهب فان هو عصى الله فيك فاطع الله فيه ، وقيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم إن فلانة تصوم النهار وتقوم الليل وتؤذى جيرانها فقال صلى الله عليه وسلم هى فى النار . وجاء رجل اليه صلى الله عليه وسلم يشكو جاره فقال له النبى صلى الله عليه وسلم أصبر ثم قال له فى الثالثة والرابعة اطرح متاعك فى الطريق قال فجعل الناس يمرون به ويقولون مالك فيقول آذاه جاره قال فجعلوا يقولون لعنه الله فجاءه جاره فقال له رد متاعك فوالله لا أعود .

على ان حق الجار تجده فى انه إذا استعان بك أعنته ، وإن استنصرك نصرته ، وان استقرضك أقرضته .

هذا فى الداخل أما فى الخارج فلا مناص من أن تطبق هذه النظرية على من يستنصرك ويستعين بك . فللدولة أن تجيب سؤال الدولة الأخرى وأن تنصرها وتمدها بما يسعه نظامها تحقيقاً للمراعاة الدولية أو الاغراض الخفية .

ولكن ليس هذا كل مافى الاسلام من بواعث التدخل . ذلك بان الاسلام أمر بيث الدعاية للاسلام وفضائله فقد قال تعالى فى كتابه العزيز : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) وقال تعالى : (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)

ففى سبيل هذه الدعاية ، الدعاية إلى الخير والامر بالمعروف والنهى عن المنكر يستطيع الاسلام أن يتدخل فى البلاد المجاورة أو البعيدة سواء أكان تدخله إنسانيا أو سياسيا . لان النهى عن المنكر والامر بالمعروف يتطلبان حتما إطفاء الثورات ومطاردة القرصان والاشقياء . وإخماد الفتن وقتل المؤامرات فى مكمنها إذا كانت فى بلد مجاور . وكذلك نجد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يؤديان إلى وقف المذابح البشرية وإهراق الدماء فى سبيل الشهودات .

ولكن هناك تدخلا آخر يشبه تدخل عصبة الأمم المنصوص عنه فى الفقرة الاولى من المادة ١٦ من ميثاق العصبة وهو التدخل فى سبيل صيانة وحدة الكيان تطبيقا للآية الكريمة (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا . . . الخ) لان فى هذا تدخلا سلميا أولا ثم تدخلا مسلحا ثانيا . فقوله تعالى (فأصلحوا بينهما) هذا هو التدخل السلمى .

وقوله تعالى (فقاتلوا التى تبغى حتى تفيء إلى أمر الله) هذا هو التدخل المسلح .

كيف كانت تؤخذ القرارات

وحدث بمناسبة غزوة أحد أن استطلع النبي الرأى فى الخروج أو التحصن فى المدينة ، فانقسم الرأى الى محبذ للتحصن وميال الى الخروج من المدينة والاستشهاد فى سبيل الله حتى يقضى أمرا كان مفعولا .

« وكان اليوم يوم جمعة ، فصلى (النبي) بالناس وأخبرهم أن لهم النصر ما صبروا

وأمرهم بالتهيؤ لعدوهم ، ودخل محمد بيته بعد صلاة العصر ودخل معه أبو بكر وعمر فعمماه وألبساه درعه وتقلد سيفه والناس أثناء غيبته هـذه فى جدل يتحاورون ، قال أسيد ابن خطير وسعد بن معاذ ، وكانا ممن أشار بالتحصن بالمدينة ، للذين رأوا الخروج منها ! « لقد رأيتم رسول الله يرى التحصن بالمدينة فقلتم ما قلتم واستكرهتموه على الخروج وهو له كاره ، فردوا الأمر اليه ، فما أمركم فافعلوه ، وما رأيتم له فيه هوى أو رأيا فاطيعوه » . ولان الداعون للخروج لما سمعوا وحسبوا انهم خالفوا الرسول الى شيء قد يكون لله فيه آية . فلما خرج اليهم لابسا درعه متقلدا سيفه أقبل عليه الذين كانوا يرون الخروج فقالوا : « ما كان لنا يا رسول الله أن نخالفك ، فاصنع ما بدالك . وما كان لنا أن نستكرهك ، والأمر الى الله ثم اليك » . قال محمد :

« قد دعوتكم الى هذا الحديث فأبيتم ، وما ينبغى لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين أعدائه ، انظروا ما آمركم به فاتبعوه ، والنصر لكم ما صبرتم . وكذلك وضع محمد الى جانب مبدأ الشورى أساس النظام . فاذا تم للكثرة رأى بعد بحث لم يكن لها أن تنقضه لهوى أو غاية ، بل يجب أن ينفذ الأمر على أن يحسن من يتولى تنفيذه ويوجهه الى حيث يتحقق نجاحه » ا

كيف كانت جيوش العصبة

تحارب فى سبيل المجموع

لقد حدث فى واقعة بدر أن خرج قريش للحرب ، فاذا بلغ رسول الله ﷺ هذا استشار أصحابه فتكلم المهاجرون فاحسنوا ثم استشارهم ثانيا فتكلموا أيضا فاحسنوا ، ثم استشارهم ثالثا ففهمت الانصار أنه يعنيهم فبادر سعد بن معاذ فقال يا رسول الله كأنك تعرض بنا ، وكان إنما يعنيهم، لانهم بايعوه على أن يمنعوه من الاحمر والأسود فى ديارهم ، فلما عزم على الخروج استشارهم ليعلم ما عندهم فقال له سعد لعلك تخشى أن يكون الانصار ترى حقا عليها أن لا تنصرك إلا فى ديارهم ،

وانى أقول عن الانصار وأجيب عنهم فاظعن حيث شئت وأصل حبل من شئت واقطع حبل من شئت وخذ من أموالنا ما شئت وأعطنا ما شئت وما أخذت منا كان أحب الينا مما تركت وما أمرت فيه من أمر فأمرنا تبع لامرك، فوالله لئن سرت حتى تبلغ البرك من غمدان لنسيرن معك ووالله لئن استعرضت بنا هذا البحر خضناه معك ، وقال له المقداد : لا نقول لك كما قال قوم موسى لموسى اذهب أنت وربك فقاتلا ، انا ههنا قاعدون، ولكنا نقاتل عن يمينك وعن شمالك ومن بين يديك ومن خلفك »

فلم ينكث العرب عهدهم كما نكث كثير من الدول الغربية عهد عصبة الامم الاوروبية لاغراض استعمارية أو شهوات قومية . بل ولم يحددوا شروط سريان الميثاق عليهم كما حددته سويسرا وغيرها من الدول ، بل ولم يبدوا الفكرة ويذيعوها ويشبعوا العقول بها ثم تنكبون سبيلها كما كان سلوك الولايات المتحدة الأمريكية ، وانما كانت أمم العرب تزيد الميثاق توكيدا وتوثيقا إذا شعرت تلميحا بسهم يسدد اليها ، وهذا ما وقع من الانصار الذين جعلوا أموالهم ودماءهم تحت تصرف النبي زعيم العصبة العربية الاسلامية، يفعل فيها ما بداله وفى أى مكان شاء،ما دام الميثاق قد اعتدى عليه أو كان مبدأ من مبادئه قد انتهك، أوصدر اعتداء من عضو لا يمت الى العصبة الاسلامية بسبب على عضو من العصبة أوعلى العصبة ذاتها .

الفصل الثالث

الحرب في النصرانية والاسلام

وآثار الشرع الاسلامى فى القانون الدولى

لقد أثبت العلم الحديث ان النظم الحربية التى انطوى عليها القانون الدولى العام لمدنية القرون الوسطى فى أوروبا قد طبعت على الاقل بطابع إسلامى لا يمحى، فان لم يكن كثير من النظم الحربية إسلاميا بحتا فانه على اتصال وثيق جداً بالنظم الحربية المماثلة لها فى الشرق الاسلامى .

ولقد عمد بعض الفقهاء إلى البحث فى التشريع البيزنطى الذى أصدره قسطنطين السابع فى القرن العاشر عن أصول بعض قواعد القوانين الاقطاعية ولا سيما تلك التى رسم بها لوتير الثانى Lothaire II وفريدريك باربروس ودونت منذ ذلك الحين . بينما هذه المحلات أو المسالح الحربية الواقعة على حدود الامبراطورية الشرقية التى أشارت اليها تلك القوانين ليست من جهة البيزنطيين إلا تقليد للرباط العربى . وما الرباط إلا مراكز مسلحة علي طول حدود الخلافة عهد بها للفرسان المسلمين باعتبارها اقطاعا (راجع أحكام الاقطاع ص ١٨٤ من الاحكام السلطانية)، وهو نظام نما فى اسبانيا منذ عهد شارل مارتل ثم تحول إلى معاقل لموالى القرون ألوسطى (راجع نيس فى مجلة القانون الدولى جزء ٣٦ ص ٤٦٧ —

Nys dans R . D. I . T XXVI P . 497 d,après Belin. Du regime des fiefs militaires dans l'islamisme (Journal asiatique 6 serieXV P219)

ولكن معاقل الاقطاع العربية وجدت فى الاندلس قبل شارل مارتل . كما قال البارون ده فوب .

ولقد قيل أيضا ان الفقهاء وجدوا بذرة الفروسية الاوروبية فى الافكار النبيلة والعرف الحربى الذى شيد به فى قصة عنتر الشعرية التى فاضت بالشعر الحماسى ، وقد

يكون أصلها قبل ذلك حيث ظهرت هذه الفروسية فى الاشعار الفارسية التى قرصها الشعراء أيام الساسانيين .

وفى الوسع أن نطلع على التفاصيل الخاصة بنفوذ العادات الحربية العربية فى الفروسية الاوروبية ضمن كتاب المستر ووكر A . Walker . الموسوم باسم قصة قانون الامم A Histoy of the Low of Nations (جزء أول ص ٨٨) ، وكونديه — تاريخ تسلط العرب فى أسبانيا (جزء ٢ — طبعة لندن سنة ١٨٥٤) وكانت المرابط على أى حال نظاما للفروسية وضع لخدمة خلفاء قرطبة فى أوائل القرن الحادى عشر . ولقد قالت التقاليد ان سيد بن سليمان بن جودى الذى عاش فى القرن التاسع كان طرازا تاما جمع فى نفسه « الفضائل العشر » التى يتميز بها الصنديد الصحيح . (راجع كونديه جزء ٢ ص ٦٣) أما فيما يتعلق بفروسية الساسانيين فان البروفسور . ا . ويرث A - Wirth هو الذى رد النظام العربى للنظام الفارسى باعتباره مصدره ، فمصدر النظام الاسبانى والفرنسى والاوروبى كله بوجه عام . ويلوح أن من الواجب على ذوى الطلعة أو المولعين بأصول هذه الاشياء أن يصعدوا إلى قمة التاريخ درجة درجة حتى يصلوا إلى الكشاترياس Kchatrias الهندية التى يمكن أن تكون مبادئها السامية من ناحية حق الحرب وقانونه هى الاصل الاول لجميع النظريات الهندية الجرمانية فى هذا الميدان . (راجع فى هذا الصدد شرح الافكار والوقائع فى كتاب المسيو س ، ف ويسواناثا S - V · Wiswanatha . القانون الدولى فى الهند القديمة طبعة لندن سنة ١٩٢٥ ص ٥٠ وما بعدها و ١١٤ وما بعدها (International law in ancient India)

وهكذا يرى بعض العلماء أن الوطن الاصلي للشعر فى الايبلطة الملكية الاوروبية خلال القرون الوسطى وكذلك استعمال الارمات الغربية وحتى الفن القوطى الجليل هو دائما الشرق العربى ، ولقد ذكر كيسلباخ Kiesselbach فى كتابه ص ٢٢٣ أن جوته الفيلسوف الالمانى وصف الفن القوطى بانه زهرة الامويين تفتحت فى الغرب » .

فمن الطبيعى إذن أن يفرض الغربيون أن للقانون الحربى الاسلامى أثرا فى قانون

الحرب الاوروبي بوجه عام، وقانون الحرب فى شرق أوروبا على الخصوص بعد كل هذه الآثار فما بالك اذا هم اطلعوا على النصوص .

ان نقطة البحث الاولى هى هل كان لقانون الحرب الاسلامى أو للجهاد أثر فعال فى قانون الحرب الاوروبى ؟ ان الواجب يقضى بأن نمحص الفكرة والواقع على نور الوثائق . على أن الواجب يقضى علينا من جهة أخرى أن لا ننسى أننا نعيش ونحن نبحث هذا البحث فى القرون الاولى ابتداء من القرن السابع عند بدأ العلاقات الدولية ، ولذلك فاننا لا نغتر بالواقع اليوم ولا نكبر من شأنه الذى يتضاءل لزاما أمام شأن الاسلام وقواعد حربه التى يحاول ساسة اليوم ذوو النية الحسنة أن يصلوا إلى إظهارها ولكن مجهودهم يذهب أدراج الرياح .

ولتصفية هذا الموضوع المعقد ، وهو موضوع حق الحرب فى أوروبا خلال القرون الوسطى يجب علينا أولا أن ندرس حق الحرب فى المسيحية ثم فى الاسلام ثم نتقصى المبادىء التى استعارتها الكنيسة من الاسلام .

الكنيسة الكاثوليكية

وأثرها فى حق الحرب

مرت فكرة تضامن الجماعات السياسية بعقول بعض كبار المفكرين من رجالات العصور الوثنية الاولى . ولكن هذه الخواطر السارية لم تلبث أن تحددت واستحالت واقعة ملموسة عند ماجاء عصر المسيحية فقد سمع الرومانيون القديس بولس وهو يؤذنهم بملكوت الله فوق الارض ويبشرهم بانقراض الهمجية . إذ قال : لم يعد أثر للهمج ولا للسيث (Scythes) [1] . ولا للعبيد »

كان قول بولس هو النتيجه التى استخلصها من آية الاخاء الانجيلية ، وهى

---

(١) السيث شعوب همجية . أغلبها رحل . وقد خربوا شمال أوروبا الشرقى وشمال آسيا الغربي .

الآية التى فسرها «بوسويه» « Bossuet » بقوله : « لتقربان القريب هو كل انسان وأن الآية القائلة بسيادة المحبة بيننا تتناول النوع البشرى على بكرة أبيه . لأن رحمة الله واحدة . رغما من أن هذه الآية قد عنت المؤمنين خاصة . أولئك الذين يساهمون فى إيمان واحد . ويرثون ملكوتا واحدا ».

وقصارى القول إن الغرض المسيحى الاسمى الذى عمل على تحقيقه الرسل جميعاً ونصه « العهد القديم » واستمسكت به المسيحية على أنها الوارثة الوحيدة له . وهو سيادة السلام العالمى ، لهو غرض يبين لنا ماهية ذلك العالم الذى تقوم فيه تلك الوحدة الادبية التى تجمع بين النوع الانسانى على أساس من الصلات المتبادلة بين الانسان والانسان . والشعوب والشعوب .

لقد قال أشعيا Isaie :«سيكون السلام عمل الانصاف . وسيكون الهدوء والطمأنينة الدائمين أثراً من آثار العدالة » ثم تنبأ هذا الوزير بالعهد الذى « يصطنع الناس فيه من سيوفهم محاريث ومن سهامهم مناجل . وتصد الامم فيه عن أن تتخذ من الحرب مهنتها »

وقفى ميخا Michel على هذا الاثر قائلا : وسيصنعون من سيوفهم حاصدات ومن نشابهم دارسات . ولن تمتشق أمة بعد اليوم حسامها ضد أمة . ولن يتعلم الانسان فن الحرب أبداً »

وقرأ ذكريا Zacharia صحف المستقبل لابنة اسرائيل (صهيون) Sion قائلا « وسيعلن مَلِكُك السلام للامم » . ورأى أشعيا Isaie أن المسيح « أمير السلام»

Hastings , Dictionary of Bibe, III. art . Peace : De Romanet , Princeps Pacis . L,idée de Paix dans L'Evangile etchez les Premiers chretiens (Paris 1724) . et S Lugan , L ' Enseignement «Social de Jesus T . IV. (Paris 1924 et 1925)

ولقد انقضى منذ ذلك الحين عشرون قرنا والحرب تهدد العالم بفوادحها . أوهى تقسو فى شدتها . كأن ذلك الامير . « أمير السلام » قد اضطر على مجرى التاريخ

كالمسيو G. Goyau جوايو، الى أن ينزل عن امارته . أو أن شعبه كان على الداوم يهاجمه ويسقطه من فوق عرشه .

ان الحرب أثر مترتب على ارادة الانسان . فماذا كان إذن شأن الكنيسة وهى النظام الذى حل محل ارادة « أمير السلام » ؟ وأى مهمة أدتها صاحبة السيادة على الاعمال الادبية للانسان داخل نطاق القانون الدولى ؟

الانجيل ونبذ الحرب

ان احتمال نص الانجيل على نبذ الحرب وكراهية كل خدمة عسكرية من الشئون التى نادى بها بعض الجماعات الدينية التى تولدت عن الاصلاح الدينى . وانتشرت فى أمريكا على الخصوص . كما نادى بها بعض المفكرين المسيحيين السلافيين وعلى رأسهم « تلستوى » (Tolostoi)

ومن المحتمل أن تكون فكرة منع الحرب قد استندت على نص فى انجيل متى (٣٨ — ٣٩) حيث جاء فيه : « أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الايمن فحول له الآخر أيضا ، ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه ميلين» كما أن من المحتمل أن تكون فكرة منع الحرب قد استندت على قولة المسيح لبطرس (متى ٢٦ — ٥٢) : أعد سيفك إلى مكانه لان كل الذين يأخذون السيف بالسيف يهلكون . »

واذن فمن المحظور مقاومة الشر ، ومن المحظور التسلح . وهذا ما استنتج من هذين النصين . والمقام لا يسمح هنا بمناقشة هاتين النتيجتين . لانهما مترتبتين على تفسير شخصى للوثائق الانجيلية ولا داعى لان نقابل هذا التفسير بتفسير شخصى آخر . وانما المهم أن نعلم كيف ناضلت الجماعة الاولى مبادىء المسيحية . وكيف اشتبكت فى المعمعان مع أفكار المسيحية . وكيف آل أمرها إلى فهم النصوص الانجيلية . وكيف طبقتها . وكيف كونت تقاليدها التى حددت أعمال الكنيسة وأظهرتها واقتادتها فى ميدان القانون الدولى .

ولكن هناك وقائع جاءت على عكس ما تقدم. فقد جاء فى انجيل متى بالاصحاح الثامن : « ولما دخل يسوع كفر ناحوم جاء اليه قائد مئة يطلب اليه ويقول ياسيد غلامى مطروح فى البيت مفلوجا متعذبا جداً ، فقال له يسوع أنا آتى وأشفيه ، فاجاب قائد المئة وقال ياسيد لست مستحقا أن تدخل تحت سقفى . لكن قل كلمة فقط فيبرأ غلامى ، لأنى أنا أيضا انسان تحت سلطان . لى جند تحت يدى . أقول لهذا اذهب فيذهب ، ولآخر آت فيأت ، ولعبدى افعل هذا فيفعل . فلما سمع يسوع تعجب وقال للذين يتبعونه . الحق أقول لكم لم أجد ولا فى اسرائيل إيمانا بمقدار هذا ، وأقول لكم ان كثيرين سيأتون من المشارق والمغارب ويتكلمون مع ابراهيم واسحق ويعقوب فى ملكوت السماوات ، وأما بنو الملكوت فيطرحون إلى الظلمة الخارجية . هناك يكون البكاء وصرير الاسنان . ثم قال يسوع لقائد المئة وكما آمنت ليكن لك ، فبرأ غلامه فى تلك الساعة »

فقائد المئة حصل على المعجزة من المسيح وهو عالم بانه رجل حرب ونزال ، وانه يقول لهذا اذهب فيذهب ولآخر آت فيأت ولغيره افعل هذا فيفعله ، ومع ذلك لم ينصح المسيح قائد المئة ولو فى مقابل المعجزة أن يعدل عن مهنته .

وكذلك أعمال الحواريين لم تدلنا على أنهم نهوا الجنود أو قوادهم عن الحرب بل انها تدلنا على أن القديس بطرس لم يأمر الجندى الذى عمده فى قيصرية بالكف عن مزاولة حرفة الحرب ، فاذا أنت راجعت الاصحاح العاشر من أعمال الرسل تجده يقول : وكان فى قيصرية رجل اسمه كورنيليوس قائد مئة من الكتيبة التى تدعى الايطالية . وهو تقى وخائف الله مع جميع بيته ، يصنع حسنات كثيرة للشعب ويصلى إلى الله فى كل حين . فرأى ظاهرا فى رؤيا نحو الساعة التاسعة من النهار ملاكا من الله داخلا اليه وقائلا له ياكرنيليوس ، فلما شخص اليه ودخله الخوف قال ماذا ياسيد فقال له : صلواتك وصدقاتك صعدت تذكارا أمام الله ، والآن أرسل إلى يافا رجالا واستدع سمعان الملقب بطرس . انه نازل عند سمعان رجل دباغ بيته عند البحر ، هو يقول لك ماذا ينبغى أن تفعل . فلما انطلق الملاك الذى كان يكلم كرنيليوس نادى اثنين من خدامه وعسكريا تقيا من الذين كانوا يلازمونه ، وأخبرهم بكل شىء وأرسلهم إلى يافا .

« وفى الغد فيما هم يسافرون ويتقربون الى المدينة صعد بطرس على السطح ليصلى نحو الساعة السادسة ، فجاع كثيرا واشتهى ان يأكل ، وبينما هم يهيئون له وقعت عليه غيبة ، فرأى السماء مفتوحة واناء نازلا عليه مثل ملاءة عظيمة مربوطة بأربعة أطراف ومدلاة على الارض ، وكان فيها كل دواب الارض والوحوش والزحافات وطيور السماء ، وصار اليه صوت: قم يابطرس اذبح وكل ، فقال بطرس كلا يارب لانى لم آكل قط شيئا دنسا أو نجسا ، فصار اليه أيضا صوت ثانية : ماطهره الله لا تدنسه أنت . وكان هذا على ثلاث مرات ثم ارتفع الاناء أيضا إلى السماء .

« واذ كان بطرس يرتاب فى نفسه ماذا عسى أن تكون الرؤيا التى رآها إذا الرجال الذين ارسلوا من قبل كورنيليوس . ... ثم فى الغد خرج بطرس معهم وأناس من الاخوه الذين من يافا رافقوه

« وفى الغد دخلوا قيصرية . وأما كرنيليوس فكان ينتظرهم ، وقد دعا انسباءه واصدقاءه الاقربين ، ولما دخل بطرس استقبله كرنيليوس وسجد واقفا على قدميه فاقامه بطرس قائلا قم أنا أيضا انسان . ثم دخل وأخذ يتكلم معه ووجد كثيرين مجتمعين ، فقال لهم أنتم تعلمون كيف هو محرم على رجل يهودى أن يلتصق باحد اجنبي أو يأتي اليه ، وأما أنا فقد أرانى الله أن لا أقول عن انسان ما إنه دنس أو نجس فلذلك جئت من دون مناقضة ....

« فبينما بطرس يتكلم بهذه الامور حل الروح القدس على جميع الذين كانوا يسمعون الكلمة ، فاندهش المؤمنون الذين من أهل الختان كل من جاء مع بطرس لان موهبة الروح القدس قد انسكبت على الامم أيضا . لانهم كانوا يسمعونهم يتكلمون بالسنة ويعظمون الله ، حينئذ أجاب بطرس أترى يستطيع أحد أن يمنع الماء حتى لا يعتمد هؤلاء الذين قبلوا الروح القدس كما نحن أيضا ، وأمر أن يعتمدوا باسم الرب ، حينئذ سألوه أن يمكث أياما » ، وهكذا عمد بطرس كرنيليوس دون أن يوصيه بالكف عن حرفة الجندية

ولقد فاضت خطابات القديس بولس بالاستعارات الحربية ، وضرب البابا كليمان فى أواخر القرن الاول مثلا للمسيحيين بنظام الجنود وطاعتهم حتى يحمل مسيحيي « كورنت » Corinthe على ان يتواصوا « بالخدمة وفاق أوامر الله التى لا يمكن تجريحها » ، ثم تكلم القديس اوجستان عن الخدمة العسكرية فى احترام وتقدير ضمن كتابه

ولقد علمنا كتاب ترتيليان Tertullien الموسوم Apologetique ان المعسكرات قد فاضت بالمسيحيين فى أواخر القرن الثانى ، (راجع ص ٣٧ و ٤٢) ، وفى سنة ١٧٤ صلى المسيحيون صلاة الاستسقاء فجاءت المعجزة وانقذت جنود « فرقة رماة الصواعق » من العطش القاتل (راجع أوزيب Eusebe — التاريخ الكنسى الجزء الخامس ص ١ — ٧)

ولما اضطهد الامبراطور ديس أو ديسيوس Dèce ou Decius المسيحيين فى منتصف القرن الثالث أشار كتاب صادر من اسقف لاسكندرية دينيس Denys الى وجود المسيحيين ضمن حرس مدير البوليس بمصر ، (راجع ص ٤١ ج ٦ من أوزيب)

ولما اشتد دقلديانوس Diocletien فى قسوته على المسيحيين فى أواخر القرن الثالث قال القنصل الاكبر لقرطاجنة ضمن حديث له مع القديس ما كسيمليان : ان فى حاشية سيدينا المقدسين دقلديانوس وما كسيميليان جنودا مسيحيين يعملون» (راجع القديس ما كسيميليان ص ١ و ٢)

وإذا نحن صدقنا أقوال « اوزيب » علمنا ان مراسيم الاضطهاد قد رمت إلى ابادة الجنود المسيحيين قبل غيرهم ، ولقد كان الجدول الذى وضعه « هارناك » باسماء الشهداء » الحربيين مرعبا ، ومروعا ، وحجة لا نزاع فيها

Harnack-Die mission und Ausbreitung des Christentums. II P - 48 49 Leipzig 1906 et militia christia . Tubingen 1905

لم يدفع المسيحيون الاضطهاد عن انفسهم ، ولم يستثيروا الخلائق أو يدعوهم

الى شق عصا الطاعة على السلطة التى أبت عليهم حرية اعتناق الدين المسيحى ومقاتلتها بالسلاح. ولكنهم صمدوا للاهوال واستسلموا للقضاء . وارتضوا الاستشهاد أمام الضرورة الملجئة . وهكذا طبقوا الآيات الانجيلية التى نهت عن مقاومة الشر ورد السيف إلى غمده . غير انهم اعتبروا رغم ذلك ان الخدمة العسكرية عنصر من عناصر النظام الاجتماعى المنتمين اليه . حتى لقد كان من عادات المسيحية تقدير هذه الحرفة واحترامها ومزاولتها بشرط أن لا تكرههم على أداء شعائر دينية . أو النطق بأحكام الاعدام .

ولقد جاء بعدئذ دور رجال الاخلاق . فوضع ترتوليان Tertullien كتابه «فى الوثنية »(De l'idolaterie). ولقد استند المؤلف على كلمة المسيح لبطرس كى يقضى على الحرب باسم الانجيل .

ثم جاء « أوريجين » (Origène) من بعد وكتب ضد سيلز(Celse) يقول: «ان المسيحيين لم يخلقوا على استعداد للقتال وهدر الدماء . أما نوع الخدمة التى يجب عليهم ان يؤدوها فهى الصلاة لله فى سبيل نصرة القائمين بحرب مشروعة:(راجع Batiffol, Les premiers chretiens et la guerre , dans la publication collective , l'Eglise et la guerre . P . 17 - 18 . (Paris , Bloud)

وافرد «لاكتانس »(Lactance) بعض صحائف لمقاومة الحرب . ولقد قال ضمنها «ان العدل لا يسمح بحمل السلاح . وما كانت متطوعته وحشده غير العدل . . . وليس للآيات الالهية أقل استثناء . فقتل الانسان عمل إجرامى دائما» (راجع النظم الدينية جزء ٦ ص ٢٠)

ولقد رأى (أرنوب) (Arnobe) حول سنة ٣٠٥ ان تخفيف ويلات الحرب قد جاء نتيجة مقررة لانتشار المسيحية ، ولقد قال بهذا الصدد :« وفى الوسع أن نبرهن على ان شدة الحرب قد وهنت فى العالم منذ مجىء المسيح . فعدد الرجال الذين قبلوا تعاليم المسيح كبير جدا . وهذه التعاليم هى القائلة بان لا نرد الشر بالشر . وان من المستحسن أن نحتمل الظلم ولا نرتكبه . وأن نضحى دمنا دون أن نهدر دم غيرنا . وان الانسانية الجحود قد لطفت مع ذلك وحشيتها . وان أيديها قد بدأت

تعاف الدماء ، فلو ان جميع الناس أرادوا الاصغاء لما ألقاه المسيح من وصايا متعددة وسلمية. لـكان لا مناص من أن يرصد العالم سلاحه على أعمال أكثر عذوبة واستساغة. وأن يعيش فى هدوء ، وفى وفاق فكه ، تجمعه فى نطاقهما ومحالفات مصونة .(راجع
(Adveisus gents , 1 . 6 .La traduction est de Batiffol .

ولقد أصبحت الامبراطورية مسيحية وأقام قسطنطين فوق الفوروم (Le Forum) قوس النصر وقد كتب على واجهته : «هذا إلهام الله الذى سيثأر للدولة بحروب عادلة ». فهناك اذن حرب عادلة وأخرى ظالمة · ولقد قال أوريجين Origène هذا القول قبل ذلك بمدة .

ولـكن هناك فرقا بين الرأيين . فبينما أوريجين يعترض علي قيام المسيحيين فى الحرب ولو كانت عادلة بعهمة حربية، فان الطبيعة المسيحية لامبراطورية قسطنطين التى حررت الجنود المسيحيين من أعمال الوثنية جميعا قد أصبحت بمثابة ضمان لاداء الشعائر والاطمئنان على حرية الضمائر . فمجلس «ارل» الدينى Le concile d'Arles قد بدأ فى سنة ٣١٤ م يسلح المسيحيين الذين يلقون سلاحهم فى زمن السلم .

وفى النصف الثانى من القرن الرابع رأينا الكتاب الثامن من الدساتير الكنيسية يعدد المواعظ التى يجب تلقينها لكل جندى يتقدم للتعميد . ولقد كانوا يقولون لكل منهم وفاق كلمات القديس حنا باتيست (لوقا ٣ — ١٤) إن الواجب يقضى عليه بان لا يؤذى أحدا وأن لا يبلغ كذبا ضد أحد ، وأن يكتفى بمرتبه، فاذا قبل هذا البرنامج تم تعميده (راجع
Athanase , Epist ad Amunum , Patrolgie Grecque XXVI col 173)

ولقد قال القديس أتاناز Athanase : القتـل غير مسموح به ، ومع ذلك فان ابادة الاعداء فى الحرب مشروعة وجديرة بالثناء والحمد »

أما إذا نحن قرأنا القديس بازيل Basile ، فلا مناص من أن نشعر بتردده ، فقد مال إلى أن يحرم ذوى الايدى الملوثة بالدماء من التعميد خلال ثلاث سنوات (راجع ما تقدم فى الباب الاول و :
S t Basile ' Epist , 183 ,13 Patrologie grecque XXXII col 681)

وإذا نحن تصفحنا أعمال القديس اميرواز Ambroise العالم الخلق الكبير فى ذلك الحين وجدنا أنه قد استعار من شيشيرون فكرته القائلة بوجود سبيلين للخطيئة ضد العدل ، إحداهما ارتكاب عمل ظالم ، والثانية عدم الدفاع عن فريسة ظلم ضد من احتقب هذه الجريمة ، وأنت تجد فى هذا التعريف بذرة الحرب التى تنشب انتقاما للعدالة المهدورة أو عقابا أو اصلاحا للتبييت ضد هذه العدالة .

ان مسألة هل لنا الحق فى هدر الدماء هى أولا مسألة ثانوية بالنسبة لهذا الموضوع ، فالموضوع الهام هو اذن هل الحرب عادلة ومشروعة أم لا ؟ ولقد أعلن القسيس امبرواز فى القرون الوسطى ان الكنيسة هى الى حد ما قاعدة العدالة (راجع

De officiis , 1 , 29 . Patr . Lat , XVI col . 63 - 65 Ambroise

ولكنك إذا أنت قرأت القديس أوجستان Augustin وجدت الدقة فى التحديد ، فحوالى سنة ٤١٨ وسنة ٤٢٧ انشأ يؤكد ان الجندى يستطيع أن يكون مسيحيا صالحا . ولقد أكد هذا الرأى فى خطابين بعث بهما إلى الكونت دافريك بونيفاسيوس Le comte d' Afripue Bonifacius وفى خطبة كنسية كان موضوعها القديس لوران . وحتى فيما كتبه ضد فوستوس Faustus الملحد نصير مانيس (Manès) سنة ٣٩٨ قد أخلى من كل تبعة ذلك الجندى الذى يعمل باسم الطاعة السلبية فيساعد فى حرب مشكوك فى عدالتها تحت إمرة رئيس مجرم أو مقترف دينيا ، ثم وفق هذا القديس بين هذه النتائج وبين النصوص الانجيلية التى استند عليها خصوم الخدمة العسكرية ، ولقد كتب فى سنة ٤١٢ الى مارسيلينوس Marcellinus المندوب الامبراطورى يقول : « إذا زعم الناس أن نظرية المسيح متناقضة ومصالح الدولة فليأتوا إذن بجيش مؤلف من جنود كتلك التى تريدها نظرية المسيح ، ثم ليتجاسروا بعدئذ على القول بان هذه النظرية ضد مصالح الدولة » (راجع

Augstin . Epist 188 , 2 ', 15 , Patr , Lat XXXVIII col 532)

ولم يتأخر القديس أوجستان عن ان يعلن ان الجنود المسيحيين الصالحين هم أقوى سلطان ينهض على امكان الجمع بين رأى المسيحية وحياة الدولة ، ولكن

الزمن قد سارع إلى إيجاد القديس ماكسيم ده توران (Maxime de Turin) ليقول :
« ليست الخطيئة فى امتشاق الحسام ، ولكن الخطيئة فى أن يمتشقه الانسان قصدا الى الغنيمة.» (راجع Homèlie CXIV . Patr. Lat Lo VII col 517 et suiv

ولكن الموضوع الذى عنى به اوجستان طويلا ليس هو مشروعية الخدمة العسكرية وانما مشروعيـة الحرب . وما هو هام فى رأيه ليست مشروعية حرفة الجندية ، وانما الشروط التى تجعل دخول الدولة فى الحرب مشروعا ، فهو يضع العالم القديم الوثنى أمامه ويحدق فيـه ، ثم يجهد النفس فى اقامة الدليل على أن الآلهة لم تعمل على اسعاد هذا العالم الذى تظهره مثقلا باحمال الحرب التى قد تكون عادلة فى بدايتها ثم تنقلب فيما بعد إلى محض لصوصية وقطع طريق (راجع بول مونسو Paul Monceaux-St Augustin et la guerrs p . 4 - 7 dans la collection Collective: L' Eglise et la guerre . Paris 1915

ثم يتلو « العهد القديم » . فيرى فيه سلسلة حروب قادها شعب الله ، فتلوح له هذه الحروب مشروعة لانها بأمر الله وحـده ، ثم يفكر فى حوادث الزمن التى حددت مصير روما ويتأمل فى الفشل المفاجىء الهائل الذى حاق بالوثنى « راداجيز » (Radagaise) . وفى الانتصـار الذى أحرزه المسيحى « الاريك » (Alaric) الذى ظهر بمظهر من احترم الاماكن المقدسة، ثم سرد كل هـذه الوقائع على أنها نتائج نية إلهية ، أو كأنها استعدادات القدرة التى تبرم الامور خلال الحروب أو نتائج تلك الفدية (راجع سان اوجوستان — Saint Augustin-De Civitate Dei p 22 et 24 , Patr Lat XLI Col 15

ولقد كان من الواجب أن لا تنتظر من القديس اوجستان ان يشن الغارة على الحرب لذاتها . والا كان ذلك بمثابة قضاء منه على رب العهـد القديم . او كان بمثـابة رفض الاقرار لاله العهـد الجديدة بحقـه فى « اصلاح الفساد الانسانى واستخدامه الحروب وفى ابتلاء حياة العدول التى لا تجريح لها بمثل هذه الكوارث » (راجع Augustin de Civitate Dei - La Cité de Dieu) Patr Lat XLI co 15)

نوع الحرب المشروعة

ولـكن اوجستان قد استطاع فى الوقت الذى أدلى فيـه بهذا المسوغ الادبى الباطنى ليبرر به الحرب ان يعمل كطبيب روحانى ،ويتكلم عن نقطة بداية الحرب المسماة بالارادة الانسانية . ففى أى الظروف ، ووفاق أى الشروط تستطيع الارادة الانسـانية أن تعلن حربا عادلة مشروعة ؟ لقـد فرق اوجستان بين نوعين من الحرب المشروعة ، أولاهما تلك التى يشرع فيها بناء عن أمر الله ، (وهذه حالة الحروبات التى نص عليها العهد القديم) أما النوع الثانى فيشمل الحروب التى يقصد بها الى اصلاح ضرر ومجاهدة بعض ضروب الاكراه ،والثأر للاهانات عند ما يكون الشعب والمدينة الذين يراد قتالهم يهملون اصلاح بعض الاضرار المتسببة عن فعل مواطنيهم أو رد أشياء استولوا عليها دون وجه حق .

ولقد وقف أوجستان هنا عند احصاء الحروب المشروعة ليقول إن حروبات الفتح هى محض لصوصية وقطع طريق واسعة النطاق .

(راجع اوجوستان – مدينة الله جزء ٤ فقرة ٤ و ٦ (Patr. Lat XLI, col 115 - 117

ثم انحى اوجستان باللائمة فى غير تحفظ على الرغبة فى الاساءة إلى الغير وعلى وحشية الانتقام ، وقسوة الفعال وشهوة التسلط (راجع Augustin-Contrat Faustum

حرب الامير وحده

هى الحرب المشروعة

ان الامير وحده الحق فى اعلان الحرب ، وعلى الجندى المسيحى الطاعة ،وله أن يستخدم خدع الحرب ، كما استخدمها شعب الله وفاق كتاب العهد القـديم (راجع Augustin - quaest in Heptatenchum , V1 , 10 (Patr .Lat XXXIV col 781

ولكن القديس اوجستان يرى أن يظهر الامير فى الحرب بالمظهر الانسانى . وانه لا ينسى مطلقا أن الغرض من الحرب هو السلام .

الظهور بالمظهر الانسانى

إن هذه النصيحة هامة ، ولذلك قال أوجستان إلى الكونت بونيفاسيوس الذى نيط به مقاتلة الاهالى : « اذا كان لامناص من هلاك العدو فليكن هلاكه بناء على الضرورة دون الارادة . وإذا استدعى العصيان والمقاومة استخدام الأكراه فللمغلوب والاسير الحق فى الشفقة والرثاء ، ولاسيما إذا كانت الرحمة لا يمكن أن تضر مصالح السلام »

ارادة السلام

وتقرأ فى كتاب مدينة الله La cité de Dieu «ان إضرام نار الحرب تكون بغية السلام حتى بواسطة هؤلاء الذين يسعون وراء مزاولة فضيلتهم الحربية فى القيادة وفى المعركة . وينتج عن ذلك أن السلام هو الغرض الذى يراد ويرتجى من الحرب» راجع
(Augustin : Epist , 189 , 6 , Patr Lat XXX11I, col 856

أما النتيجة الخاصة بما يتعلق بالجنود فتجدها فى خطاب من القديس أوجوستان إلى بونيفاسيوس إذ قال :

« إذا كان من الواجب أن تحارب مرة أخرى فابحث عن السلام فى الحرب ذاتها (راجع
August , De Civitate Dei X1X , 12 , Patr Lat XL1 col 637

ثم قال فى كتابه الى مارسيلينوس « إذا كانت حكم المسيح تراعى فى إدارة الاشياء العامة لا تبع العمل بالاحسان حتى فى الحرب . ولما أراد الانسان أن يغلب إلا ليرد المغلوبين إلى حظيرة التقوى والعدالة . وبذلك يستبقى السلام فى الجماعة المدنية (راجع Augustin,Epist 138 ,2,14 Patr Lat XXXIII, col 631

ولقد قال المسيو بول مونسو P, Monceau فى كتابه « القديس أوجستان والحرب » ص ٢١ – ٢٢ : « إن هذه النظرية التى جاءت عملا من أعمال الايمان والذوق السليم والولاء والانسانيـة هى نظرية تعمل حسابا فى وقت واحـد للموظف الاجتماعى والحالة الدينية ، وهى تسلم فى صراحة بالواجب المدنى والخدمة العسكرية، ومشروعية الحرب ، وبهذه الطريقة تم التوفيق نهائيا بين المسيحية والدولة ولـكنها تحتفظ بحقوق الله وبالدين والانسانية ، وتدخل فى العلاقات الدولية أفـكارا جديدة عن العدالة والرحمة، وهى أفـكار قادرة فى أغلب الاحيان على أن تقى الانسانية شر اندلاع لهيب الاكراه أو تلطف من شدته »

وإذن فقد وجدت نظرية منذ الوقاية من شر الحرب فى القرن الخامس. وهى نظرية رغما من نصوص الانجيل التى تنصح فى بعض الاحوال بعدم مقابلة الشر بالشر تبرر الخدمة العسكرية وتبرر الحرب فى ظروف خاصة، وتعنى على الخصوص ببيان الاحوال التى يكون فيها من المشروع اعلان الحرب ، وتحدد الشروط التى تكون الحرب فيها مشروعة ، ولقد ظهرت نظرية دقيقة ظهورا تدريجيا متمشيا مع تمكن علم الدوله من النماء ، وكان الغرض منها التوفيق بين النصوص الانجيلية وحق الحرب بين الدول ، واليك تفصيل هذه النظرية وفاق الشرع الذى أدلى به أحد الوعاظ الانجـليز المسمى الراعى كيتنج (Keating) . قال :

« ان النصائح الانجيلية تتجه إلى الافراد ، والغرض منهـا كما لهم الروحى ، واكتساب نفوسهم شطرا كبيرا من الغفران فى عالم الدنيا ومجدا أعظم فى عالم السماء، ولـكن رغما من أن هذه الجماعات النظامية التى نسميها دولا قد ارتبطت كالافراد بوصايا الله ، لان هذه الوصايا هى مناط القانون الدولى، واتباعها ضرورى للرفاهية الاجتماعية ، فان هذه الجماعات النظامية تحتل مركزا يختلف وهذه النصائح .

« إن الدول لا توجد إلا لاغراض زمنية بحت ، وليس لها غفران تكتسبه ، ولا مجدا سماويا تأمل فيه ، انها ليس لها آخرة ، ولذلك كان من الواجب أن تصل إلى الـكمال فى هذه الحياة الدنيا، والا فلا شىء لها من ذلك، ولهذا السبب نرى أنه إذا استطاع

الفرد شرعا وعقلا أن يترك حقوقه ويهمل مصالحه الطبيعية والزمنية املا فى الجزاء فى الاخرة ، فان من واجب الدولة باعتبارها دولة أن تلح فى طلب الاعتراف لها بحقوقها العادلة من قبل أعضائها ، والجاليات الاجنبية ، وإذا هى غفرت الانتقاض على قوانينها فى أحوال هامة لأضاعت على نفسها واحدا من أهم موضوعات وجودها وهو استقرار النظام واستبقائه. وكذلك لامناص من ضعف الدولة فى احدى وظائفها الاساسية الأصلية إذا هى لم تحتج احتجاجا منتجا على افتئات جدى ترتكبه دولة أخرى ضد حقوقها .وهكذا يكون العمل الواحد وسيلة للكمال عند الافراد كما يكون تركا لاقدس الواجبات عند الجماعة الاخرى، وهذا راجع الى اختلاف أسباب قيام هذا العمل بالنسبة للناحيتين» (١) راجع خطبة كيتنج Bulletin Gratry 2me trimestre1910,p26

ويمكن أن نرى كيف أن الدولة التي تشعر بضرورة اعلان الحرب وتعتقد بضرورة اعلانها تستطيع أن تجد فى تعليل كهذا ردا على الذين يلومونها على انها انتهكت حرمات النصائح الانجيلية .

عودة الى نظرية القديس أوجستان

ولنعد الان إلى نظرية القديس اوجستان الخاصة بحق الحرب ؛ لقد كان لهذه النظرية عصر ، وكان لها مدرسة ، وإذا أردنا أن نعرفها وجب علينا أن نرجع إلى كتاب « فى الاصول » Des Origines لواضعه ايزيدور دهسيفيل Isidore de Seville فلقد قال إن الحرب العادلة هى التى تعلن بناء على مرسوم يصدر فى سبيل استرداد أشياء انتزعت ، أو رد دعاية الاعداء .

ونجد هذه النظرية أيضا فى الكتاب الذي وجهه البابا نيقولا الاول فى القرن التاسع إلى البلغار الذين استشاروه فى الحرب ، فقد شرع لهم: « إن الحرب ممقوتة أصليا ، ومن الواجب الامتناع عنها دائما ».ولكنه سلم بان هناك أحوالا لامناص معها من خوضها ، وهى تلك التى تكره الانسان على خوضها دفاعا عن النفس والوطن وقوانين الاباء ، وفى هذه الاحوال أباح البابا الاستعداد حتى فى أيام الصوم ،

فقد قال للبلغار .

«لقد اجترحتم السيئات الخطيرة بقتل اعدائكم بعد النصر ، وبانتزاع الحياة من نسائهم وأطفالهم الابرياء ، ولقد كان لزاما عليكم فوق ذلك أن تدخروا بقدر ما فى الوسع حياة أعدائكم أثناء المعركة ، ونحن نعلم أنكم فعلتم ذلك جهلا منكم ، أكثر مما هو غدرا وخيانة . ومع ذلك فمن الواجب أن تكفروا عن هذه السيئات والخطايا» (راجع Pat . Lat col 978 et suiv)

ولقد احتوت هذه الوثيقة البابوية جميع اراء اوجستان . تلك التى تمقت الحرب وتلك التى تبيحها . وتلك التى تحاول تخفيف ويلاتها .

وكذلك نعثر على اراء اوجستان على الخصوص خلال القرن الثانى عشر فى فهرست القانون الكنسى . ونريد بذلك مرسوم «جراسيان» Decret de Gratien ونجدها فى القرن الثالث ضمن كتاب La Somme الذى وضعه سان «توما دا كان» وفى المقدور أيضا أن تقرأ تلك النصوص فى كتاب (Vanderpol) عن نظريات القرون الوسطى الخاصة بحق الحرب وقانونها الذى نشره «شينو» (Chenou) ، سنة ١٩١٩ . وما كان جراسيان غير ساط على اراء الغير يجمعها ويخرجها للناس انتحالا : اما توما دا كان فكان مفكرا يشرح ويفسر ويتأمل .

ولقد درس « توما دا كان » مشروعية الحرب فى الجزء الخاص بمسائل الآداب وفضيلة الاحسان . (Scunda Secundae question) ولقد ذكر قبل ذلك فى الموضوع الثالث والعشرين ان السلام احدى ثمار فضيلة الاحسان وبناء على ذلك فان «سان توما» لم يستطع ان لا يرى الحرب الماحقة للسلام ضررا . ثم ذكر عباد الله ان الكنيسة ترفض دفن الذين يموتون فى المبارزات دفنا كنسيا ، لانها تمرينات غير نظامية وخطرة ، تحرمها الكنيسة ، ولكن هل الحرب خطيئة دائما بما انها ضرر ؟ لقد اجاب سان توما نفيا . وقرر أن فى الوسع التفرقة بين الحرب العادلة أى الحرب التى ليست خطيئة وبين الحرب الغير العادلة .

شروط الحرب العادلة

فما هى اذن شروط الحرب العادلة فى رأى سان توما ؟

إن الواجب يقضى أولا أن يعلن الحرب سلطة عامة اى الامير ، لان الامير هو وحده الذى لا تعلوه سلطة اخرى لتحاكمه على نقيض الافراد ،فهو اذن وحده الذى يستطيع أن يلجأ إلى السلاح لاصلاح ظلم والتعويض عنه . وهو وحده صاحب الحق فى ان يدعو الجماعات ويحشدها لان مساعدتها ضرورية للحرب . وهل ليس من الطبيعى أن يدافع الامير عن رعاياه ضد العدو الخارجى وهو الذى له الحق فى أن يدافع عنهم ضد مثيرى الفتن والقلاقل فى الداخل ؟

إن هذا النص الذى قال به سان توما يثور على نظام الحروبات بالحيلولة دون الفرد واعلان الحرب من تلقاء نفسه .ومن هنا وجب أن نتساءل من فى وسعه أن يعلن الحرب؟ ومن الواجب عليه أن يعلن الحرب ؟ ويترتب على هذا السؤال سؤال آخر هو من ولى الامر ؟ ان القرون الوسطى مليئة بمثل هذه المناقشات ؟

هل هذا الامير هو حقا ولى الامر ؟ وهل هذا البلد صاحب سيادة حقا ؟وهل حق الحرب خاص بهما ؟ وهذه الاسئلة التى تجىء نتيجة نظرية « القديس توما » تدل على سمو هذه النظرية على تعريف الحرب الذى ادلى به جرسيوس عندما قال « الحرب هى الحالة او الموقف الذى يقفه الخصوم تأييدا للنزاع بالقوة »

وهذا التعريف يتناول أيضا الحرب الفردية والمبارزة ، ولكن نظرية القديس توما تأبى على النقيض ان تطبق قواعد حق الحرب على هذه الاعمال .

ويرى القديس توما بعد ذلك أن يكون للحرب سبب عادل صحيح حتى يكون للذين أعلنوا الحرب ان يهتاجوا الناس ضد خصمهم من أجل غلطته ، ثم جعل القديس توما يستأنف الكلام فى تعريف القديس اوجستان للحروب العادلة .

وفى النهاية يجب أن تكون نية من يعلن الحرب سليمة . فلا طمع ولا وحشية وإلا فسدت النية . لأن رغبة صادقة فى إعادة السلام عاجلا ، وقمع الاشرار

وتأييد الاخيار كل ذلك على النقيض يثبت حسن النية . وسيقول فيما بعد كاييتان Cajetan شارح أقوال القديس توما : ان من خاض حربا عادلة يؤدي رسالة قاض يعمل فى المواد الجنائية فهو ليس طرفا فى النضال وانما هو قاضي الاعداء» ، اما سو تو Soto الشارح الآخر فيرى « الحرب العادلة بمثابة تنفيذ حكم قضائى بواسطة محضرين ، فكما ان الافراد لا حق لهم فى الدفاع عن انفسهم ضد المحضرين فليس لدولة أن تدافع عن نفسها ضد من تعلن حربا عادلة قصداً الى الانتقام لنفسها . »

ولقد عالج القديس توما بعض مسائل تفصيلية منها :

هل للقساوسة حق فى القتال ؟ لقد فحص الموضوع طويلا وآل امره الى عدم جواز الجمع بين حرفة السلاح وحرفتهم أى بين اهراق الدماء ووظيفة القسيس ، ولكنه يسلم بان فى وسع القساوسة باعتبارهم قساوسة ان يشهدوا المعارك ويساعدوا المقتتلين . وبما أنهم اشخاص عموميون فان لهم أن يقودوا المدنيين إلى الحروبات العادلة التى ترمى إلى رفاهة الشعوب وخيرها .

وهل خدع الحرب جائزة ؟ ان القديس توما قد فرق : فمنع الحيل التى يخادعون بها العدو ويضللونه بها فيزينون له الوقائع الكاذبة صحيحة . ولكنه أباح الحيل التى تنحصر فى ستر ما اعتزم القيام به عن العدو والاحتفاظ بالسر الخاص بالاعمال الحربية المنتوية .

ثم استأنف القديس توما الكلام عن الحرب العادلة ، وهو يبحث عن مشروعية الاستيلاء على الاشياء المملوكة للعدو . وأباح ذلك وقرر مشروعيته لان العدو فى الحرب المشروعة شرير مجرم فالاستيلاء على الغنائم فى حرب مشروعة هى عقوبة لا سرقة مادام الطمع لم يشب هذا العمل . أما لو كانت الحرب ظالمة فالامر غير ذلك حيث يلزم ولى الامر برد ما سلب ، ومن الواجب أن نلاحظ ان القديس توما يتكلم هنا وكأن سلام الله (La paix de Dieu) أو الهدنة لم يكن لها وجود مطلقاً .

ان سلام الله الذى سيعالج فيما بعد يحرم على المتحاربين أن يسعوا فى ضرر الاطفال والشيوخ والفلاحين غير المسلحين والقديس توما الذى يبيح لولى الامر الذى خاض غمار حرب عادلة أن يأخذ من بلاد العدو ما يعادل خسارته فى نظر القانون ، لم

يميز بين أملاك الامير العدو وأملاك رعاياه

ولما انتقل القديس توما إلى الكلام فى أجازة القتال فى يوم عيد تكلم أيضا على اعتبار ان هدنة الله التى سيأتي الكلام عنها فيما بعد لم يكن لها أى وجود مطلقاً ، فقد تلا فى الخطاب الذى وجهه البابا نيقولا الأول أن ملاحظة الاعياد لا يعيق ماهو ضرورى للسلام ، حتى السلام الجسدى للناس ، فالامتناع عن أى عمل من أعمال الحرب العادلة بسبب يوم عيد ، أى حرب قصد بها إلى إعادة العدالة بريئة من أى جرح أو غبن لهو من الامور التى لاحت للقديس توما انها مرت بخاطر الله ولذلك فانه يرى صراحة وجوب الاقتتال فى أيام الاعياد إذا دعت الضرورة

وبعد ذلك بقرن تكلم « أونوريه بونيه » Honoré Boné فى كتابه شجرة المعارك Arbre des batailles عن الحرب العادلة تطبيقاً لنظرية أوجستان فقال : وفى نفس هذا القرن الرابع عشر قرأنا فى الأثر القانونى الاسبانى المسمى Les Siede partitas الذى وضع تفاصيله القديس فردیناند والفونس العاشر والفونس الحادى عشر على التوالى ما يأتي :

« من المفيد أن نتحرى عن عدالة الحرب ، لان الحرب إذا كانت عادلة نكفل فيها مساعدة الله ، هذا إلى أن عدالة الحرب تلهب شجاعة المقاتلين ، ويكون الاصدقاء على استعداد للمعاونة ، وفى النهاية نجد العدو يذوب فرقا » (راجع أصول القانون الدولى لنيس (Nys — Origines du d . Inter

وسنرى نظرية الحرب العادلة عند رجال الدين فى عهد الاحياء ، وسنعود اليها ولكن المهم الآن هو الجهد الذى بذلته الكنيسة التى مثلت فى القديس أوجستان — وهو جهد بذل فى سبيل التوفيق بين روح السلام والاحسان والرحمة وتزعم من ناحية وبين الضرورة الجلية التى يصبح من الجائز لها أن ترغم بعض الجماعات الانسانية على النضال فى سبيل الحق لا باعتباره مطلباً انانياً دائماً وانما على اعتبار أنه شطر من الحق العالمى الذى لا يجوز العبث به فى أى جهة كان من العالم البشرى ،

وتحت تأثير القديس أوجستان وشراحه تشعر بالحقيقة المثلة فى قول منتسكيو ضمن « روح القوانين » ٢٤ فصل ٣

« ليس فى وسع الطبيعة الانسانية أن تجحد انها مدينة للمسيحية بقسط من الحق السياسى فى نظام الحكم ، وبنوع من القانون الدولى فى ميدان الحرب »

وستقف على حقيقة هذه الكلمة عندما تعالج النظم التى ساعدت الكنيسة فى القرون الوسطى على تخفيف ويلات الحرب ووضع قانون لها ، ولكننا نقف الآن هنا حتى نستبين قوام حق الحرب فى الاسلام ، لنعود بعدئذ إلى الكلام عن أثره فى قوانين الكنيسة

حق الحرب فى الإسلام

ان الكلام فى حق الحرب فى الاسلام يتناول البحث فى موضوع الجهاد ،وفيه عدة مباحث .

فى الجهاد

الجهاد فى الاسلام أشرف غاية ، وكيف لا يكون كذلك وهو أعلى ذروة فى سنام الاسلام، وأسمى قمة فيه يرتقيها انسان ، وأرفع منزلة يتبوؤها الاعلون ،فى الدنيا والآخرة .

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الذروة العليا منه فاستوى على أنواعه كلها فجاهد فى الله حق جهاده ، لقد جاهد بالقلب والجنان والدعوة والبيان والسيف والسنان ، وكانت ساعاته موقوفة على الجهاد بقلبه ولسانه ويده ، ولهذا كان أرفع العالمين ذكراً ، واعظمهم عند الله قدرا ، وأمره الله تعالى بالجهاد من حين بعثه فقال: « ولو شئنا لبعثنا فى كل قرية نذيراً ، فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً » فهذه سورة مكية أمر فيها بجهاد الكفار بالحجة والبيان وتبليغ القرآن ، وكذلك جهاد المنافقين إنما هو تبليغ الحجة وإلا فهم تحت قهر الاسلام

قال تعالى : « يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير » فجهاد المنافقين أصعب من جهاد الكفار وهو جهاد خواص الأمة وورثة الرسل ، والقائمون به أفراد فى العالم والمشاركون فيه والمعاونون عليه وإن كانوا هم الاقلين عددا فهم الاعظمون عند الله قدرا ولما كان من أفضل الجهاد قول الحق مع شدة المعارض مثل أن تتكلم به عند من تخاف سطوته وأذاه كان الرسل صلوات الله عليهم وسلامه من ذلك الحظ الأوفر وكان لنبينا صلوات الله وسلامه عليه من ذلك أكمل الجهاد وأتمه، ولما كان جهاد أعداء الله فى الخارج فرعا على جهاد العبد نفسه فى ذات الله كما قال النبي ﷺ المجاهد من جاهد نفسه فى ذات الله والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه، كان جهاد النفس مقدما على جهاد العدو فى الخارج وأصلا له فانه ما لم تجاهد نفسك أولا لتفعل ما أمرت به وتترك مانهيت عنه وتحاربها فى الله مايمكنك جهاد عدوك فى الخارج فكيف يمكن الانسان جهاد عدوه والانتصاف منه وعدوه الذى بين جنبيه قاهر له متسلط عليه لم يجاهده ولم يحاربه فى الله بل لا يمكنه الخروج إلى عدوه حتى يجاهد نفسه على الخروج فهذان عدوان قد امتحن العبد بجهادهما وبينهما عدو ثالث لا يمكنه جهادهما الا بجهاده وهو واقف بينهما يثبط جهادهما ويخذله ويرجف به، ولا يزال يرى له ما فى جهادهما من المشاق وترك الحظوظ وفوت اللذات والمشتهيات ولا يمكنه أن يجاهد ذينك العدوين الا بجهاده فكان جهاده هو الأصل لجهادهما وهو الشيطان قال تعالى « إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا » والأمر باتخاذه عدوا تنبيه على استفراغ الوسع فى محاربته ومجاهدته كأنه عدو لا يفتر ولا يقصر عن محاربة العبد على عدد الانفاس فهذه ثلاثة أعداء أمر العبد بمحاربتها وجهادها وقد بلى العبد بمحاربتها فى هذه الدار وسلطت عليه امتحاناً من الله له وابتلاء ، فأعطى الله العبد مدداً وعدة وأعواناً وسلاحا لهذا الجهاد، وأعطى أعداءه مدداً وعدة وأعوانا وسلاحا ، وبلا أحد الفريقين بالآخر ، وجعل بعضهم لبعض فتنة ليبلو أخبارهم ويمتحن من يتولاه ويتولى رسله ممن يتولى الشيطان وحزبه كما قال تعالى « وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون وكان ربك بصيرا » وقال تعالى: « ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن

ليبلو بعضكم ببعض » وقال تعالى: ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم » فأعطى عباده الاسماع والابصار والعقول والقوى وأنزل عليهم كتبه وأرسل اليهم رسله وأمدهم بملائكته وقال لهم. « إنى معكم فثبتوا الذين آمنوا » وأمرهم من أمره بما هو أعظم العون لهم على حرب عدوهم وأخبرهم أنهم إن امتثلوا ما أمرهم به لم يزالوا منصورين على عدوه وعدوهم وإنه إن سلطه عليهم فلتركهم بعض ما أمروا به ولمعصيتهم له ثم لم يؤيسهم ولم يقنطهم بل أمرهم أن يستقبلوا أمرهم ويداووا جراحهم ويعودوا إلى مناهضة عدوهم فينصرهم عليهم ويظفرهم بهم، فأخبرهم انه مع المتقين منهم ومع الصابرين ومع المؤمنين، وأنه يدافع عن عباده المؤمنين مالا يدفعون عن أنفسهم، بل بدفاعه عنهم انتصروا على عدوهم ولولا دفاعه عنهم لتخطفهم عدوهم واجتاحهم وهذه المدافعة عنهم بحسب إيمانهم وعلى قدره: فان قوى الايمان قويت المدافعة، فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه، وأمرهم أن يجاهدوا فيه حق جهاده كما أمرهم أن يتقوه حق تقاته وكما ان حق تقاته أن يطاع فلا يعصى ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر فحق جهاده أن يجاهد نفسه ليسلم قلبه ولسانه وجوارحه لله فيكون كله لله وبالله، لا لنفسه، ولا بنفسه، ويجاهد شيطانه بتكذيب وعده ومعصية أمره وارتكاب نهيه فانه يعد الامانى ويمنى الغرور ويعد الفقر ويأمر بالفحشاء وينهى عن التقى والهدى والعفة والصبر وأخلاق الايمان كلها، فجاهده بتكذيب وعده ومعصية أمره، فينشأ له من هذين الجهادين قوة وسلطان وعدة يجاهد بها أعداء الله فى الخارج بقلبه ولسانه ويده وماله لتكون كلمة الله هى العليا

واختلف عبارات السلف فى حق الجهاد فقال ابن عباس هو استفراغ الطاقة فيه، وأن لا يخاف فى الله لومة لائم وقال مقاتل اعملوا لله حق عمله واعبدوه حق عبادته وقال عبد الله بن المبارك هو مجاهدة النفس والهوى، ولم يصب من قال إن الآيتين منسوختان لظنه أنهما تضمنتا الامر بما لا يطاق، وحق تقاته وحق جهاده هو ما يطيقه كل عبد فى نفسه، وذلك يختلف باختلاف أحوال المكلفين فى القدرة والعجز والعلم والجهل، فحق التقوى وحق الجهاد بالنسبة إلى القادر المتمكن العالم شىء وبالنسبة إلى العاجز الجاهل والضعيف شىء، وتأمل كيف عقب الامر بذلك بقوله

« هو اجتباكم وما جعل عليكم فى الدين من حرج » والحرج الضيق بل جعله واسعا بسعة كل أحد كما جعل رزقه يسع كل حى وكلف العبد بما يسعه العبد فهو يسع تكليفه ويسعه رزقه وما جعل على عبده فى الدين من حرج بوجه ما قال ﷺ بعثت بالحنيفية السمحة أى بالملة فهى حنيفية فى التوحيد سمحة فى العمل وقد وسع الله سبحانه وتعالى على عباده غاية التوسعة فى دينه ورزقه وعفوه ومغفرته وبسط عليهم التوبة مادامت الروح فى الجسد وفتح لهم بابا لها لا يغلقه عنهم الى أن تطلع الشمس من مغربها ، وجعل لكل سيئة كفارة تكفرها من توبة أو صدقة أو حسنة ماحية أو مصيبة مكفرة وجعل بكل ماحرم عليهم عوضا من الحلال أنفع لهم منه وأطيب وألذ فيقوم مقامه ليستغنى العبد عن الحرام ويسعه الحلال فلا يضيق عنه وجعل لكل عسر يمتحنهم به يسرا قبله ويسرا بعده فلن يغلب عسر يسرين فاذا كان هذا شأنه مع عباده فكيف يكلفهم ما لا يسعهم فضلا عما لا يطيقونه ولا يقدرون عليه

مراتب الجهاد

مراتب الجهاد أربع : جهاد النفس وجهاد الشيطان وجهاد الكفار وجهاد المنافقين.

جهاد النفس

جهاد النفس أربع مراتب أيضاً .

(١) أن يجاهدها علي تعلم الهدى ودين الحق الذى لا فلاح لها ولا سعادة فى معاشها ومعادها إلا به ومتى فاتها علمه شقيت فى الدارين

(٢) أن يجاهدها علي العمل به بعد علمه وإلا فمجرد العلم بلا عمل إن لم يضرها لم ينفعها

(٣) أن يجاهدها على الدعوة اليه وتعليمه من لا يعلمه وإلا كان من الذين يكتمون ما انزل الله من الهدى والبيانات ولا ينفعه علمه ولا ينجيه من عذاب الله

(٤) أن يجاهدها صابرا على مشاق الدعوة الى الله وأذى الخلق ويتحمل ذلك كله لله .

فاذا استكمل هذه المراتب الاربع صار من الربانيين، فان السلف مجمعون على أن العالم لا يستحق أن يسمى ربانيا حتى يعرف الحق ويعمل به ويعلمه فمن علم وعلم وعمل فذاك يدعى عظيما فى ملكوت السماء

جهاد الشيطان

أما جهاد الشيطان فمرتبتان

(١) جهاده على دفع ما يلقى الى العبد من الشبهات والشكوك القادحة فى الايمان

(٢) جهاده على دفع ما يلقى اليه من الارادات والشهوات . والاول يكون بعدة اليقين، والثانى بعدة الصبر قال تعالى: «وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون». فاخبر أن امامة الدين إنما تنال بالصبر واليقين، فالصبر يدفع الشهوات والارادات واليقين يدفع الشكوك والشبهات

جهاد الكفار والمنافقين

وأما جهاد الكفار والمنافقين فاربع مراتب: بالقلب واللسان والمال والنفس وجهاد الكفار أخص باليد وجهاد المنافقين أخص باللسان

جهاد ارباب الظلم

وأما جهاد أرباب الظلم والبدع والمنكرات فثلاث مراتب الاولى باليد إذا قدر، فان عجز انتقل إلى اللسان، فان عجز جاهد بقلبه، وهذه ثلاثة عشر مرتبة من الجهاد ومن مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزوات مات على شعبة من النفاق .

تمام الجهاد بالهجرة

ولا يتم الجهاد إلا بالهجرة، ولا هجرة ولا جهاد إلا بالايمان، والراجون رحمة الله هم الذين قاموا بهذه الامور الثلاثة قال تعالى: «إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم». وكما أن الايمان فرض على كل أحد، ففرض عليه هجرتان فى كل وقت هجرة إلى الله عز وجل بالتوحيد والاخلاص والانابة والتوكل والخوف والرجاء والمحبة والتوبة وهجرة إلى رسوله بالمتابعة والانقياد لأمره والتصديق بخبره وتقديم أمره وخبره، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر اليه وفرض عليه جهاد نفسه فى ذات الله، وجهاد شيطانه، فهذا كله فرض عين لا ينوب فيه أحد عن أحد، وأما جهاد الكفار والمنافقين فقد يكتفى فيه ببعض الامة إذا حصل منهم مقصود.

ولما استقر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وأيده الله بنصره وبعباده المؤمنين وألف بين قلوبهم بعد العداوة والاحن التى كانت بينهم فمنعته أنصار الله وكتيبة الاسلام من الأسود والأحمر، وبذلوا نفوسهم دونه وقدموا محبته على محبة الآباء والأبناء والأزواج، وكان أولى بهم، رمتهم العرب واليهود عن قوس واحدة وشمروا لهم عن ساق العداوة والمحاربة وضاحوا بهم من كل جانب والله سبحانه يأمرهم بالصبر والعفو والصفح حتى قويت الشوكة واشتد الجناح فأذن لهم حينئذ فى القتال، ولم يفرضه عليهم فقال تعالى (أُذِن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وأن الله على نصرهم لقدير). وقد قالت طائفة إن هذا الاذن كان بمكة والسورة مكية وهذا غلط لوجوه أحدها أن الله لم يأذن بمكة لهم فى القتال ولا كان لهم شوكة يتمكنون بها من القتال بمكة. الثانى أن سياق الآية يدل على أن الأذن بعد الهجرة واخراجهم من ديارهم فانه قال (الذين أُخرِجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله) وهؤلاء هم المهاجرون. الثالث قوله تعالى (هذان خصمان اختصموا فى ربهم)، نزلت

فى الذين تبارزوا فى يوم بدر من الفريقين . الرابع أنه قد خاطبهم فى آخرها بقوله : (ياأيها الذين آمنوا)والخطاب كله بذلك مدني فاما الخطاب بياأيها الناس فمشترك . الخامس أنه أمر فيها بالجهاد الذى يعم الجهاد باليد وغيره ولا ريب أن الأمربالجهاد المطلق انما كان بعد الهجرة أما جهادالحجة فأمر به فى مكةبقوله (فلا تطع الكافرين وجاهدهم به) أي بالقرآن جهاداً كبيراً فهذه سورة مكية والجهاد فيها هو التبليغ وجهاد الحجة،وأما الجهاد المأمور به فى سورة الحج فيدخل فيه الجهاد بالسيف . السادس أن الحاكم روى فى مستدركه من حديث الأعمش عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة قال أبو بكر أخرجوا نبيهم — إنا لله وإنا اليه راجعون — ليهلكن . فأنزل الله عز وجل (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وهى أول آية نزلت فى القتال وإسناده على شرط الصحيحين،وسياق السورة يدل على أن فيها المكى والمدنى فان قصة القاء الشيطان فى أمنية الرسول مكية والله اعلم. ثم فرض عليهم القتال بعد ذلك لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم فقال (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) ثم فرض عليهم قتال المشركين كافة وكان محرما،ثم مأذونا به،ثم مأمورا به لمن بدأهم بالقتال،ثم مأمورا به لجميع المشركين،إما فرض عين على أحد القولين أو فرض كفاية على المشهور، والتحقيق أن جنس الجهاد فرض عين،إما بالقلب وإما باللسان وإما بالمال وإما باليد،فعلى كل مسلم أن يجاهد بنوع من هذه الانواع أما الجهاد بالنفس ففرض كفاية وأما الجهاد بالمال ففي وجوبه قولان،والصحيح وجوبه،لان الامر بالجهاد به وبالنفس فى القرآن سواء كما قال تعالى (انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون) وعلق النجاة من النار به ومغفرة الذنب ودخول الجنة فقال (ياأيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجرى من تحتها الأنهار ومساكن طيبة فى جنات عدن ذلك الفوز العظيم)،وأخبر أنهم إن فعلوا ذلك أعطاهم ما يحبون من النصر والفتح القريب فقال (وأخرى تحبونها) أى ولكم خصلة

أخرى تحبونها فى الجهاد وهى نصر من الله وفتح قريب،وأخبر سبحانه أنه اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بانلهم الجنة، وأعاضهم عليها الجنة ، وأن هذا العقد والوعد قد أودعه أفضل كتبه المنزلة من السماء وهى التوراة والانجيل والقرآن ثم أكد ذلك باعلامهم أنهلاأحد أوفى بعهده منه تبارك وتعالى،ثم أكد ذلكبأنأمرهم بأن يستبشروا ببيعهم الذى عاقدوه عليه ثم أعلمهم أن ذلك هو الفوز العظيم فليتأمل العاقد مع ربه عقد هذا التبايع ما أعظم خطره وأجله فان الله عز وجل هو المشترى، والثمن جنات النعيم والفوز برضاه والتمتع برؤيته هناك ، والذى جرى على يده هذا العقد أشرف رسله وأكرمهم عليه من الملائكةوالبشر،وان سلعة هذا شأنهالقد هيئت لامر عظيم وخطب جسيم .

ولما تهيأ العالم الاسلامى الى وضع النظم الحكومية مستنبطة من القرآن والسنة جعل الفقهاء ينظمون شئون حق الحرب تبعا لمذاهبهم فكان من شأنهم ان أنشأوا امارة الحرب على الوجه الآتى .

فى تقليد الامارة على الجهاد

والامارة على الجهاد مختصة بقتال المشركين . وهى على ضربين أحدهما أن تكون الامارة مقصورة على سياسة الجيش وتدبير الحرب فيعتبر فيها شروط الامارة الخاصة .والضرب الثانى أن يفوض إلى الامير فيها جميع أحكامها من قسم الغنائم وعقد الصلح فيعتبر فيها شروط الامارة العامة وهى أكبر الولايات الخاصة أحكاما وأوفرها فصولا وأقساما وحكمها إذا خصت داخل فى حكمها إذا عمت فاقتصرنا عليه ايجازا . والذى يتعلق بها من الاحكام اذا عمت ستة أقسام

تسيير الجيش

القسم الاول تسيير الجيش وعلى أمير الجهاد فى السير بهم سبعة حقوق أحدهما الرفق بهم فى السير الذى يقدر عليه أضعفهم وتحفظ به قوة أقواهم ولا يجد السير فيهلك

الضعيف ويستفرغ جلد القوى، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: « هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى وشر السير الحقحقة.» وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: « المضعف أمير الرفقة » يريد أن من ضعفت دابته كان على القوم أن يسيروا بسيره .

تفقد الخيل

والثانى أن يتفقد خيلهم التى يجاهدون عليها وظهورها التى يمتطونها فلا يدخل فى خيل الجهاد ضخما كبيرا ولا ضرعا صغيرا ولا حطما كسيرا ولا أعجف زارحا هزيلا» لانها لا تنى ، وربما كان ضعفها وهنا ، ويتفقد ظهور الامتطاء والركوب فيخرج منها ما لا يقدر على السير ويمنع من حمل زيادة على طاقتها قال الله تعالى « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ورباط الخيل ». وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ارتبطوا الخيل فان ظهورها لكم عز وبطونها لكم كنز»

مراعاة المقاتلة

والثالث أن يراعى أمير الجهاد من معه من المقاتلة وهم صنفان مسترزقة ومتطوعة، فأما المسترزقة فهم أصحاب الديوان من أهل الفىء والجهاد، يفرض لهم العطاء من بيت المال من الفىء بحسب الغناء والحاجة، وأما المتطوعة فهم الخارجون عن الديوان من البوادى والاعراب وسكان القرى والامصار الذين خرجوا فى النير الذى ندب الله تعالى بقوله « انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله ». وفى قوله تعالى خفافا وثقالا أربعة تأويلات . أحدها شبانا وشيوخا، قاله الحسن وعكرمة. والثاني أغنياء وفقراء ، قاله أبو صالح . والثالث ركبانا ومشاة، قاله أبو عمر . والرابع ذا عيال وغير ذى عيال، قاله الفراء . وهؤلاء يعطون من الصدقات دون الفىء من سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم المذكور فى آية الصدقات ، ولا يجوز أن يعطوا من الفىء لأن حقهم فى الصدقات، ولا يعطى أهل الفىء المسترزقة من الديوان من مال الصدقات لأن حقهم فى الفىء ولكل واحد من الفريقين ما لا يجوز أن يشاركه غيره فيه وجوّز

أبو حنيفة صرف كل واحد من المالين إلى كل واحد من الفريقين بحسب الحاجة . وقد ميز الله تعالى بين الفريقين فلم يجز الجمع بين مافرق .

العرفاء والنقباء

والرابع أن يعرّف أمير الجهاد على الفريقين العرفاء والنقباء ويتقل عليهما النقباء ليعرف من عرفائهم ونقبائهم أحوالهم، ويقربون عليه إذا دعاهم، فقد فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مغازيه .

الشعار

والخامس أن يجعل أمير الجهاد لكل طائفة شعارا يتداعون به ليصيروا متميزين وبالاجتماع متظافرين، روى عروة بن الزبير عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل شعار المهاجرين يابنى عبد الرحمن وشعار الخزرج يا بنى عبد الله وشعار الأوس يا بنى عبد الله وسمى خيله خيل الله .

تصفح الجيش

والسادس أن يتصفح أمير الجهاد الجيش ومن فيه ليخرج منهم من كان فيه تخذيل للمجاهدين وارجاف للمسلمين أو عليهم للمشركين وقد رد رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن أبى سلول فى بعض غزواته لتخذيله المسلمين وقال تعالى «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله »، أى لا يفتن بعضكم بعضا .

النزاهة فى التقدير

والسابع أن لا يمالىء أمير الجهاد من ناسبه أو وافق رأيه ومذهبه على من باينه فى نسب أو خالفه فى رأى ومذهب فيظهر من أحوال المباينة ما تفرق به الكلمة الجامعة تشاغلا بالتقاطع والاختلاف وقد أغضى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المنافقين وهم اضداد

فى الدين،وأجرى عليهم حكم الظاهر حتى قويت بهم الشوكة وكثر بهم العدد وتكاملت بهم القوة ووكلهم فيما أضمرته قلوبهم من النفاق إلى علام الغيوب المؤاخذ بضمائر القلوب قال تعالى « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » ،وفيه تأويلان ، أحدهما أن المراد بالريح الدولة ، قاله أبو عبيده . والثانى أن المراد بها القوة فضرب الريح بها مثلا لقوتها .

تدبير الحرب والمشركون

والقسم الثانى من أحكام هذه الامارة فى تدبير الحرب والمشركون . والمشركون فى دار الحرب صنفان ، صنف منهم بلغتهم دعوة الاسلام فامتنعوا منها ونأوا فأمير الجيش مخير فى قتالهم بين أمرين يفعل منهما ما علم أنه الاصلح للمسلمين وأنكا للمشركين، فاما بياتهم ليلا ونهارا بالقتال والتحريق ،وأما أن ينذرهم بالحرب ويصافهم بالقتال .

والنصف الثانى لم تبلغهم دعوة الاسلام وقل أن يكونوا اليوم لما قد أظهر الله من دعوة رسوله ،الا أن يكونوا قوم من وراء من يقاتل المسلمين فى مبادئ المشرق وأقاصى المغرب لا نعرفهم فيحرم علينا الاقدام على قتالهم غرة وبياتا بالقتل والتحريق وأن نبدأهم بالقتل قبل اظهار دعوة الاسلام لهم واعلامهم من معجزات النبوة واظهار الحجة بما يقودهم إلى الاجابة فان أقاموا على الكفر بعد ظهورها لهم حاربهم أمير الجهاد وصار فى هذا الصنف كمن بلغتهم الدعوة قال الله تعالى «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » . يعنى أدع إلى ربك بالحكمة وفيها تأويلان . أحدهما بالنبوة والثاني بالقرآن.قال الكلبي وفى الموعظة الحسنة تأويلان . أحدهما فى القرآن فى لين من القول قاله الكلبي والثانى ما فيه من الامر والنهى وجادلهم بالتى هى أحسن أى يبين لهم الحق ويوضح لهم الحجة فان بدأ بقتالهم قبل دعائهم إلى الاسلام وانذارهم بالحجة وقتالهم غرة وبياتا ضمن ديات نفوسهم وكانت على الاصح من مذهب الشافعى كديات المسلمين وقيل بل كديات الكفار

على اختلافها باختلاف معتقدهم. وقال أبو حنيفة لا دية على قتالهم ونفوسهم هدر وإذا تقابلت الصفوف فى الحرب جاز لمن قاتل من المسلمين أن يعلمهم بما يشتهر به بين الصفوف ويتميز به من جميع الجيش بان يركب الابلق ولو كانت خيول الناس دهما وشقراً .ومنع أبو حنيفة من الاعلام ركوب الابلق وليس لمنعه من ذلك وجه.روى عبد الله بن عون عن عمير عن أبي اسحاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر « تسوموا فان الملائكة قد تسومت»،ويجوز أن يجيب إلى البراز اذا دعى اليه،فقد دعا أبي بن خلف رسول الله ﷺ إلى البراز يوم أحد فبرز اليه فقتله. وأول حرب شهدها رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر برز فيها من شرفاء قريش عتبة بن ربيعة وابنه الوليد وأخوه شيبة ودعوا إلى البراز فبرز اليهم من الانصار عوف ومسعود إبنا عفراء وعبدالله بن عفراء وعبدالله بن رواحة فقالوا لا يبرز أكفاؤنا إلينا فما نعرفكم فبرز اليهم ثلاثة من بنى هاشم،برز على ابن أبي طالب إلى الوليد فقتله، وبرز عبيدة بن الحرث إلى شيبة فاختلفا بضربتين أثبت كل واحد منهما صاحبه ومات شيبة لوقته واحتمل عبيدة حيا قد قدت رجله فمات بالصفراء.

وأذن صلى الله عليه وسلم يوم أحُد لعلى عليه السلام فى حرب الخندق والخطب أصعب وإشفاقه صلى الله عليه وسلم على على أكثر،أذن له أن يبارز عمرو بن عبدو لما دعا إلى البراز أول يوم فلم يجبه أحد، ثم دعا إلى البراز فى اليوم الثاني فلم يجبه أحد، ثم دعا إلى البراز فى اليوم الثالث وقال حين رأى الاحجام عنه والحذر منه يامحمد ألستم تزعمون أن قتلاكم فى الجنة أحياء عند ربهم يرزقون وقتلانا فى النار يعذبون فما يبالى أحدكم ليقدم على كرامة من ربه أو يقدم عدوا إلى النار

فقام على عليه السلام فاستأذن رسول الله ﷺ فى المبارزة فأذن له وقال أخرج ياعلى فى حفظ الله وعياذه .

وتجاولا وثارت عجاجة أخفتهما عن الابصار ثم أن جلت عنهما وعلى عليه السلام يمسح سيفه بثوب عمرو وهو قتيل . حكاه محمد بن أسحق فى مغازيه فدل هذان الخبران على جواز البراز مع التغرير بالنفس . . فاما اذا أراد المقاتل أن يدعو إلى البراز مبتدئا فقد منعه أبو حنيفة لان الدعاء إلى البراز والابتداء بالتطاول بغى ،

وجوزه الشافعى لانه اظهار قوة فى دين الله تعالى ونصرة رسوله، فقد ندب رسول الله ﷺ إلى مثله وحث عليه وتخير له مع استظهاره بنفسه من أقدم عليه وبدأ به حكى محمد بن اسحق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر يوم أحد بين درعين وأخذ سيفا فهزه وقال من يأخذ هذا السيف بحقه؟ فقام اليه عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال أنا آخذه بحقه فأعرض عنه ثم هزه الثانية وقال من يأخذ هذا السيف بحقه فقام اليه الزبير بن العوام وقال أنا آخذه بحقه فأعرض عنه، فوجدا فى نفسيهما ثم عرضه الثالثة وقال من يأخذ هذا السيف بحقه؟ فقام اليه أبو دجانه سماك بن خراشه فقال وما حقه يارسول الله؟ قال أن تضرب فى العدو حتى ينحنى فأخذه منه وأعلم بعصابة حمراء كان إذا أعلم بها علم الناس أنه سيقاتل ويبلى الحرب .

ثم جعل يتبختر بين الصفين فقال النبي صلى الله عليه وسلم انها لمشية يبغضها الله إلا فى هذا الموطن ودخل فى الحرب مبتدئا بالقتال فابلى وأنكى .

وإذا جازت المبارزة بما استشهدنا من حال المبتدى بها والمجيب اليها كان لتمكين المبارزة شرطان: أحدهما أن يكون ذا نجدة وشجاعة يعلم من نفسه أنه لن يعجز عن مقاومة عدوه فان كان بخلافه منع . والثانى أن لا يكون زعيما للجيش يؤثر بفقده فيه فان فقد الزعيم المدبر مفض إلى الهزيمة ورسول الله صلي الله عليه وسلم أقدم على البراز ثقة بنصر الله سبحانه وتعالى وانجاز وعده وليس ذلك لغيره ويجوز لامير الجيش إذا حض على الجهاد أن يحرض للشهادة من الراغبين فيها من يعلم أن مثله فى المعركة يؤثر أحد أمرين: إما تحريض المسلمين على القتال حمية له، وأما تخذيل المشركين بجراءة عليهم فى نصرة الله: حكى محمد بن اسحق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من العريش يوم بدر فحرض الناس على الجهاد وقال لكل امرىء ما أصاب، وقال والذى نفسى بيده لا يقاتلهم اليوم رجل فيقتل صابرا محتسبا مقبل غير مدبر إلا أدخله الله الجنة، فقال عمر بن حمام من بنى مسلمة وفى يده تمرات يأكلهن بخ بخ مابقى بينى وبين الجنة إلا أن يقتلنى هؤلاء القوم، ثم قذف بالتمرات من يده وأخذ سيفه فقاتل القوم حتى قتل رحمه الله

قواعد القتال

ويجوز للمسلم أن يقتل من ظفر به من مقاتلة المشركين محارباً وغير محارب واختلف في قتل شيوخهم ورهبانهم من سكان الصوامع والاديرة فاحد القولين فيهم أنهم لا يقتلون حتى يقاتلوا، لانهم موادعون كالذراري . والثاني يقتلون وان لم يقاتلوا لانهم ربما اشاروا برأى هو أنكى للمسلمين من القتال

ولا يجوز قتل النساء والولدان في حرب ولا في غيرها مالم يقاتلوا لنهى رسول الله صلى الله علية وسلم عن قتلهم ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل العسفاء والوصفاء — والعسفاء — الاجراء والمستخدمون — والوصفاء المماليك، فان قاتل النساء والولدان قوتلوا وقتلوا مقبلين ولا يقتلوا مدبرين وإذا تترسوا في الحرب بنسائهم وأطفالهم عند قتلهم يتوقى قتل النساء والاطفال فان لم يوصل إلى قتلهم إلا بقتل النساء والاطفال جاز ولو تترسوا باسارى المسلمين ولم يوصل إلى قتلهم إلا بقتل الاسارى لم يجز قتلهم فان أفضى الكف عنهم إلى الاحاطة بالمسلمين توصلوا إلى الخلاص منهم كيف أمكنهم وتحرزوا أن يعمدوا قتل مسلم في أيديهم فان قتل ضمنه قاتله بالدية والكفارة ان عرف أنه مسلم وضمن الكفارة وحدها إن لم يعرفه ويجوز عقر خيلهم من تحتهم إذا قاتلوا عليها ومنع بعض الفقهاء من عقرها وقد عقر حنظلة بن الراهب فرس أبي سفيان بن حرب يوم أحد واستعلى عليه ليقتله فرآه بن شعوب فبرز إلى حنظلة ، ثم طعن من حنظلة فقتله واستنقذ أبا سفيان منه فخلص أبو سفيان .

فاما إذا أراد المسلم أن يعقر فرس نفسه فقد روى أن جعفر بن أبي طالب رضى الله عنه اقتحم يوم مؤتة بفرس له شقراء حتى التحم القتال ثم نزل عنها وعقرها وقاتل حتى قتل رضى الله عنه فكان أول رجل من المسلمين عقر فرسه في الاسلام وليس لاحد من لمسلمين أن يعقر فرسه لانها قوة أمر الله باعدادها في جهاد عدوه حيث يقول « وأعدوا لهم مااستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم» وجعفر انما عقر فرسه بعد أن أحيط به، فيجوز أن يكون عقره لها لئلا يتقوى بها

المشركون على المسلمين فصار عقرها مباحا كعقر خيلهم وإلا فجعفر أحفظ لدينه من أن يفعل ما يمنع منه الشرع. ولما عاد جيشه تلقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه فجعل الناس يحثون على الجيش التراب ويقولون يافرار. لم فررتم في سبيل الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ليس بفرار ولكنه الكرار إن شاء الله .

سياسة أمير الجيش مع المجاهدين

والقسم الثالث من أحكام هذه الامارة ما يلزم أمير الجيش في سياسته مع المجاهدين والذي يلزمه معهم عشرة أشياء .

١ حراستهم من غرة يظفر بها العدو منهم وذلك بأن يتتبع المكامن ويحوط سوادهم بحرس يأمنون به على نفوسهم ورجالهم ليسكنوا في وقت الدعة ويأمنوا ماوراءهم في وقت المحاربة .

٢ — ان يتخير لهم موضوع نزولهم لمحاربة عدوهم وذلك أن يكونوا أوطأ الارض مكانا وا كثر مرعا وماء وأحرسها أكنافا وأطرافا ليكون أعون لهم على المنازلة وأقوي لهم على المرابطة .

٣ — اعداد مايحتاج الجيش اليه من زاد وعلوفة تفرق عليهم في وقت الحاجة حتى تسكن نفوسهم إلى مادة يستغنون عن طلبها ليكونوا على الحرب أوفر وعلى منازلة العدو أقدر.

٤ — ان يعرف أخبار عدوه حتى يقف عليها ويتصفح أحواله حتى يخبرها ليسلم من مكره ويلتمس الغرة في الهجوم عليه .

٥ — ترتيب الجيش في مصاف الحرب والتعويل في كل جهة على من يراه كفواً لها ويتفقد الصفوف من الخلل فيها ويراعى كل جهة يميل العدو عليها بمدد يكون عوناً لها .

٦ — أن يقوى نفوسهم بما يشعرهم من الظفر ويخيل اليهم من أسباب النصر ليقل العدو في أعينهم فيكون عليه أجرأ وبالجرأة يسهل الظفر قال الله تعالى : (إذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو أراكهم كثيراً لفشلتم ولتنازعتم في الأمر)

٧ — أن يعد أهل الصبر والبلاء منهم بثواب الله لو كانوا من أهل الآخرة، وبالجزاء والنفل من الغنيمة إن كانوا من أهل الدنيا. قال الله تعالى : (ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها) وثواب الدنيا الغنيمة وثواب الآخرة الجنة، فجمع الله تعالى فى ترغيبه بين أمرين ليكون أرغب الفريقين .

٨ — أن يشاور ذوى الرأى فيما أعضل ، ويرجع إلى أهل الحزم فيما أشكل ، ليأمن الخطأ ويسلم من الزلل فيكون من الظفر أقرب ، قال الله تعالى لنبيه (وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله) . واختلف أهل التأويل فى أمره نبيه صلى الله عليه وسلم بالمشاورة مع ما أمده به من التوفيق وأعانه من التأييد على أربعة أوجه . أحدها أنه أمره بمشاورتهم فى الحرب ليستقر له الرأى الصحيح فيه فيعمل عليه وهذا قول الحسن، وقال ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم : والثانى أنه أمره بمشاورتهم تأليفاً لهم وتطبيباً لنفوسهم وهذا قول قتادة . والثالث انه أمره بمشاورتهم لما علم فيها من الفضل وعاد بها من النفع ، وهذا قول الضحاك . والرابع أنه أمره بمشاورتهم ليستن به المسلمون ويتبعه فيها المؤمنون وإن كان عن مشورتهم غنياً وهذا قول سفيان .

٩ — أن يأخذ جيشه بما أوجبه الله تعالى من حقوقه وأمر به من حدوده حتى لا يكون بينهم تجوز فى دين ولا تحيف فى حق، فإن من جاهد عن الدين كان أحق الناس بالتزام أحكامه والفصل بين حلاله وحرامه ، وقد روى حارث بن نبهان عن أبان بن عثمان عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « انهوا جيوشكم عن الفساد فانه ما فسد جيش قط إلا قذف فى قلوبهم الرعب، وانهوا جيوشكم عن الغلول فانه ما غل جيش قط إلا سلط الله عليهم الرجلة ، وانهوا جيوشكم عن الزنا فانه ما زنا جيش قط إلا سلط الله عليهم الموتان » .

١٠ — أن لا يمكن أحدا من جيشه أن يتشاغل بتجارة أو زراعة لصرفه الاهتمام بها عن مصابرة العدو وصدق الجهاد، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « بعثت مرغمة ومرحمة ولم أبعث تاجرا ولا زارعا وان شر هذه الامة التجار والزراع إلا من شح على دينه » . وغزا نبي من أنبياء الله تعالى فقال لا يغزون معى رجل

بنا بناء لم يكمله ولا رجل تزوج بامرأة لم يدخل بها ولا رجل زرع زرعا لم يحصده .

حقوق الجهاد

والقسم الرابع من أحكام هذه الامارة مايلزم المجاهدين معه من حقوق الجهاد وهو ضربان . أحدهما مايلزمهم فى حق الله تعالى . والثانى مايلزمهم فى حق الامير عليهم .

مايلزم المجاهدين فى حق الله

١ — أما اللازم لهم فى حق الله تعالى فأربعة أشياء : مصابرة العدو عند التقاء الجمعين بأن لا ينهزم عنه من مِثْلَيْهِ فما دونه، وقد كان الله تعالى فرض فى أول الاسلام على كل مسلم أن يقاتل عشرة من المشركين فقال : (ياأيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبون مائتين، وإن يكن مائة يغلبوا الفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون) ثم خفف الله عز وجل عنهم عندقوة الاسلام وكثرة أهله فأوجب على كل مسلم لاقى العدو أن يقاتل رجلين منهم فقال (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم ألف يغلبوا ألفين باذن الله والله مع الصابرين) وحرم على كل مسلم أن ينهزم من مثليه إلا لاحدى حالتين: إما أن يتحرف القتال فيولى الاستراحة أو المكيدة ويعود إلى قتالهم وأما أن يتحيز إلى فئة أخرى يجتمع معها على قتالهم لقول الله تعالى : (ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله) وسواء قربت الفئة التى يتحيز اليها أو بعدت فقد قال عمر رضى الله عنه لأهل القادسية حين انهزموا اليه أنا فئة لكل مسلم، ويجوز إذا زادوا على مثليه ولم يجد إلى المصابرة سبيلا أن يولى عنهم غير متحرف لقتال ولا متحيز إلى فئة هذا مذهب الشافعى واختلف أصحابه فيمن عجز عن مقاومة مثليه وأشرف على القتل فى جواز انهزامه فقالت طائفة لا يجوز أن يولى عنهم منهزماً وان قتل للنص فيه ، وقالت طائفة يجوز ان

يولى ناويا ان يتحرف لقتال او يتحيز الى فيئة ليسلم من القتل ، وما تم الخلاف فانه وان عجز عن المصابرة فليس يعجز عن هذه النية ، وقال أبو حنيفة لا اعتبار بهذا التفصيل والنص فيه منسوخ وعليه أن يقاتل ما أمكنه وينهزم إذا عجز وخاف القتل .

٢ — ومن حقوق الله أن يقصد بالقتال نصرة دين الله تعالى وابطال ما خالفه من الاديان ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، فيكون بهذا الاعتقاد حائزاً لثواب الله تعالى ومطيعاً له فى أوامره ونصرة دينه ومستنصرا به على عدوه ليستسهل ما لاقى فيكون أكثر ثباتاً وأبلغ نكاية ولا يقصد بجهاده استفادة المغنم فيصير من المكتسبين لا من المجاهدين فان رسول الله ﷺ لما جمع أسرى بدر وكانوا أربعة وأربعين رجلا، بعد أن قتل فى المعركة من أشراف قريش مثلهم شاور أصحابه فيهم فقال عمر يا رسول الله أقتل أعداء الله أئمة الكفر ورؤوس الضلالة فانهم كذبوك وأخرجوك ، وقال أبو بكر هم عشيرتك وأهلك تجاوز عنهم يستنقذهم الله بك من النار فدخل رسول الله ﷺ المدينة قبل الاسرى بيوم، فمن قائل القول ما قال عمر، ومن قائل القول ما قال أبو بكر ، ثم خرج النبي ﷺ على أصحابه وقال ما قولكم فى هذين الرجلين ان مثلهما كمثل اخوة لهما كانوا من قبلهما، قال نوح (رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً) . وقال موسى (ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم) . وقال عيسى (ان تعذبهم فانهم عبادك وأن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم) . وقال ابراهيم (فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم) ان الله سبحانه وتعالى ليشدد قلوب رجال فيه حتى تكون أشد من الحجارة ويلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن ، وان يكن منكم عيلة فلا ينقلب أحد منكم إلا بفداء أو ضربة عنق وفاداه كل أسير بأربعة آلاف درهم وكان فى الأسرى العباس بن عبد المطلب أسره أبو اليسر وكان العباس رجلا جسيما وأبو اليسر رجلا مجتمعا فقال النبي ﷺ لابى اليسر كيف أسرت العباس يا أبا اليسر قال يا رسول الله لقد أعاننى عليه رجل ما رأيته قط هيئته كذا وكذا فقال رسول الله ﷺ لقد أعانك عليه ملك كريم، وقال للعباس أفد نفسك وابنى أخيك عقيل بن أبى طالب ونوفل بن الحرث وحليفك عتبة بن عمر . فقال يا رسول الله انى كنت مسلماً ولكن القوم

استكرهونى فقال رسول الله ﷺ أعلم باسلامك فان كان ما قلت فان الله سبحانه يجزيك ففدى العباس نفسه بمائة أوقية وفدى كل واحد من ابنى أخيه وحليفه باربعين أوقية ونزل فى العباس قوله تعالى (يا أيها النبى قل لمن فى أيديكم من الاسرى ان يعلم الله فى قلوبكم خيراً يؤتكم خيراً مما أخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم). فلما أخذ رسول الله ﷺ فداء اسرى بدر لفقراء المهاجرين وحاجتهم عاتب الله تعالى نبيه على ما فعل فقال :(ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض « يعنى به القتل » يريدون عرض الدنيا « يعنى مال الفدى » والله يريد الآخرة « يعنى العمل بما يوجب ثواب الآخرة » « والله عزيز حكيم »«يعنى عزيز فيما كان من نصركم حكيم فيما أراده لكم»، لو لا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » يعنى به مال الفداء المأخوذ من الاسري وفيه ثلاث تأويلات . احدهما لولا كتاب من الله سبق فى أهل بدر لا يعذبهم لمسكم فيما أخذتم من فداء أسرى بدر عذاب عظيم،وهذا قول مجاهد . والثاني لولا كتاب من الله سبق فى انه يستحل بغنائم لمسكم فى تعجيلها من أهل بدر عذاب عظيم،وهذا قول ابن عباس رضوان الله عليه . والثالث لولا كتاب من الله سبق أن لا يؤاخذ أحد بعمل أتاه على جهالة لمسكم فيما أخذتموه عذاب عظيم وهذا قول ابن اسحق فقال رسول الله ﷺ بعد نزول هذه الآية لو عذبنا الله فى هذه الآية يا عمر ما نجا غيرك .

٣ — ومن حقوق الله تعالى أن يؤدى الامانة فيما حازه من الغنائم ولا يغل منهم شيئا حتى يقسم بين جميع الغانمين ممن شهد الواقعة وكان على العدو يد لان لكل واحد منهم فيها حقا ، قال الله تعالى « وما كان لنبى أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة » . وفيه ثلاثة تأويلات . أحدها وما كان لنبى أن يغل أصحابه ويخونهم فى غنائمهم وهذا قول ابن عباس رضوان الله عليه . والثاني وما كان لنبى أن يغله أصحابه ويخونوه فى غنائمهم وهذا قول الحسن وقتادة . والثالث ما كان لنبى أن يكتم أصحابه ما بعثه الله تعالى به اليهم لرهبة منهم ولا لرغبة فيهم وهذا قول محمد بن اسحق .

٤ — ومن حقوق الله تعالى أن لا يمايل من المشركين ذا قربى ولا يحابى فى

نصرة دين الله ذا مودة فان حق الله أوجب ونصرة دينه ألزم قال الله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق » الآية نزلت فى حاطب بن أبى بلتعة وقد كتب كتابا الى أهل مكة حين هم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغزوهم يعلمهم فيه حال مسيره اليهم وانفذ مع سارة مولاة لبنى عبد المطلب فاطلع الله نبيه عليها فأنفذ عليا والزبير فى أثرها حتى أخرجاه من قرن رأسها فدعا حاطبا وقال ما حملك على ما صنعت فقال والله يا رسول الله انى لمؤمن بالله ورسوله ما كفرت ولا بدلت ولكنى امرؤ ليس لى فى القوم أصل ولا عشيرة وكان لى بين أظهرهم أهل وولد فطالعتهم بذلك وعفا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ما يلتزم به المجاهدون فى حق الامير

١ — يلتزم المجاهدون طاعة الامير والدخول فى ولايته لان ولايته عليهم انعقدت، وطاعته بالولاية وجبت قال الله تعالى « يا أيها الذين آمنو أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وفى أولى الأمر تأويلان . أحدهما أنهم الأمراء وهذا قول ابن عباس رضوان الله عليه . والثاني أنهم العلماء وهذا قول جابر بن عبد الله والحسن وعطاء، وروى أبو صالح عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ من أطاعنى فقد أطاع الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصانى فقد عصى الله ومن عصى أميرى فقد عصانى .

٢ — أن يفوض المجاهدون الامر إلى رأيه ويكلوه إلى تدبيره حتى لا تختلف آراؤهم فتختلف كلمتهم ويفترق جمعهم قال تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » فجعل تفويض الامر إلى وليه سببا لحصول العلم وسداد الامر، فان ظهر لهم صواب خفى عليه بينوه له وأشاروا به عليه ولذلك ندب إلى المشاورة ليرجع بها إلى الصواب .

٣ — أن يسارع المجاهدون إلى امتثال الامر والوقوف عند نهيه وزجره لانهما من لوازم طاعته، فان توقفوا عما أمرهم به وأقدموا على ما نهاهم عنه فله تأديبهم على

المخالفة بحسب أحوالهم ولا يغلظ، فقد قال الله تعالى « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك » وروى سعيد بن المسيب أن النبي ﷺ قال خير دينكم أيسره .

٤ — أن لا ينازع المجاهدون الامير في الغنائم اذا قسمها، ويرضوا منه تعديل القسمة عليهم فقد سوى الله تعالى فيها بين الشريف والمشروف وماثل بين القوى والضعيف ، وروى عمر بن شعيب عن أبيه عن جده أن الناس اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين يقولون اقسم علينا فيئنا حتى ألجأه إلى شجرة فاختطف عنه رداءه فقال ردوا على ردائى أيها الناس والله لو كان لكم عدد شجر تهامة نعما لقسمته عليكم وما ألفتمونى بخيلا ولا جبانا ولا كذوبا ، ثم أخذ وبرة من سنام بعيره فرفعها وقال : « ياأيها الناس والله مالى من فيئكم ولا هذه الوبرة إلا الخمس والخمس مردود فيكم فأدوا الخيط والمخيط فان الغلول يكون على أهله عارا وناراً وشناراً يوم القيامة » فجاءه رجل من الانصار بكبة من خيوط شعر فقال يارسول الله أخذت هذه الكبة اعمل بها برذعة بعير لى قد برد فقال أما نصيبي منها فلك. فقال أما إذا بلغت هذا فلا حاجة لى فيها ثم طرحها بين يديه

مصابرة الامير

والقسم الخامس من أحكام هذه الامارة مصابرة الامير فى قتال العدو ما صبر وان تطاولت به المدة ، ولا يولى عنه وفيه قوة قال الله تعالى « ياأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون » وفيه ثلاثة تأويلات اصبروا على طاعة الله وصابروا أعداء الله ورابطوا فى سبيل الله، وهذا قول الحسن . والثانى اصبروا على دينكم وصابروا الوعد الذى وعدكم واربطوا عدوى وعدوكم وهذا قول محمد بن كعب . والثالث اصبروا على الجهاد وصابروا العدو ورابطوا بملازمة الثغر، وهذا قول زيد بن أسلم . وإذا كانت مصابرة القتال من حقوق الجهاد فهى لازمة حتى يظفر بخصلة من أربع خصال .

١ — أن يسلموا فيصير لهم بالاسلام مالنا وعليهم ما علينا ويقروا على ما ملكوا من بلاد وأموال قال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وتصير بلادهم إذا أسلموا دار الاسلام يجرى عليهم حكم الاسلام، ولو اسلم فى معركة الحرب منهم طائفة قلت أو كثرت أحرزوا باسلامهم ما ملكوا فى دار الحرب من أرض ومال. فان ظهر الامير على دار الحرب لم يغنم أموال من أسلم. وقال ابو حنيفة يغنم ما لا ينقل من أرض ودار ولا يغنم ما ينقل من مال ومتاع وهو خلاف السنة فقد أسلم فى حصار بنى قريظة ثعلبة وأسيد ابنا شعبة اليهوديان فاحرزا باسلامهما أموالهما ويكون اسلامهم اسلاما لصغار أولادهم ولكل حمل كان لهم، وقال أبو حنيفة إذا أسلم كافر فى دار الاسلام لم يكن إسلاما لصغار ولده ولو أسلم فى دار الحرب كان إسلاما لصغار ولده ولا يكون إسلاما للحمل وتكون زوجته والحمل فيئاً، ولو دخل مسلم دار الحرب فاشترى فيها أرضاً ومتاعا لم يملك عليه إذا ظهر المسلمون عليها وكان مشتريها أحق بها. وقال أبو حنيفة يكون ما ملكه من أرض فيئاً.

٢ — أن يظفره الله تعالى بهم مع مقامهم على شركهم فتسبي ذراريهم وتغنم أموالهم ويقتل من لم يحصل فى الأسر منهم ويكون فى الأسرى مخيرا فى استعمال الأصلح من اربعة أمور: أحدها ان يقتلهم صبراً بضرب العنق. والثانى ان يسترقهم ويجرى عليهم احكام الرق من بيع او عتق. والثالث ان يفادى بهم على مال او اسرى. والرابع ان يمن عليهم ويعفو عنهم. قال الله تعالى (إذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب) وفيه وجهان. احدهما انه ضرب رقابهم صبراً بعد القدرة عليهم. والثانى انه قتالهم بالسلاح والتدبير حتى يفضى إلى ضرب رقابهم فى المعركة ثم قال: (حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق) يعنى بالاثخان (الطعن) وبشد الوثاق (الأسر) (فأما منا بعد واما فداء) وفى المن قولان: أحدهما أنه العفو والاطلاق كما من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمامة بن أثال بعد أسره. والثانى انه العتق بعد الرق وهذا قول مقاتل. واما الفداء ففيه ههنا قولان: احدهما انه المفاداة على مال يؤخذ أو أسير يطلق كما فادى رسول الله صلى الله عليه وسلم اسرى بدر على مال وفادى

فى بعض المواطن رجلا برجلين . والثانى انه البيع وهو قول مقاتل (حتى تضع الحرب اوزارها) وفيه تأويلان احدهما اوزار الكفر بالاسلام . والثانى اثقال الحرب وهو السلاح وفى المقصود بهذا السلاح الموضوع وجهان : احدهما سلاح المسلمين بالنصر . والثانى سلاح المشركين بالهزيمة ولهذه الأحكام الأربعة شرح يذكر عند الكلام عن قسمة الغنيمة .

٣ — أن يبذلوا ما لا على المسالمة والموادعة فيجوز أن يقبله منهم ويوادعهم على ضربين (أولا) أن يبذلوه لوقتهم ولا يجعلوه خراجا مستمراً فهذا المال غنيمة لأنه مأخوذ بايجاف خيل وركاب، فيقسم بين الغانمين ويكون ذلك أمانا لهم فى الانكفاف به عن قتالهم فى هذا الجهاد ولا يمنع من جهادهم فيما بعد (ثانيا) أن يبذلوه فى كل عام فيكون هذا خراجا مستمراً ويكون الامان به مستقر والمأخوذ منهم فى العام الأول غنيمة تقسم بين الغانمين وما يؤخذ فى الأعوام المستقبلة يقسم فى أهل الفيء ولا يجوز أن يعاود جهادهم ما كانوا مقيمين على بذل المال لاستقرار الموادعة عليه واذا دخل أحدهم الى دار الاسلام كان له بعقد الموادعة الامان على نفسه وماله فان منعوا المال زالت الموادعة وارتفع الامان ولزم جهادهم كغيرهم من أهل الحرب . وقال أبو حنيفة لا يكون منعهم من مال الجزية والصلح نقضاً لامانهم لانه حق عليهم فلا ينتقض العهد بمنعهم منه كالديون . فأما حمل أهل الحرب هدية إبتدؤها لم يصر لهم بالهدية عهد وجاز حربهم بعدها لأن العهد ما كان عن عقد .

٤ — أن يسألوا الامان والمهادنة فيجوز إذا تعذر الظفر بهم وأخذ المال منهم أن يهادنهم على المسالمة فى مدة مقدرة يعقد الهدنة عليها إذا كان الامان قد أذن له فى الهدنة أو فوض الأمر اليه . قد هادن رسول الله ﷺ قريشا عام الحديبية عشر سنين ويقتصر فى مدة الهدنة على أقل ما يمكن ولا يتجاوز أكثرها عشر سنين، فان هادنهم أكثر منها بطلت المهادنة فيما زاد عليها وهم الامان فيها الى انقضاء مدتها ولا يجاهدون فيها ما أقاموا على العهد، فان نقضوه صاروا حربا يجاهدون من غير انذار . ولقد نقضت قريش صلح الحديبية فسار اليهم رسول الله ﷺ عام الفتح محاربا

حتى فتح مكة صلحا عند الشافعي وعنوة عند أبي حنيفة ولا يجوز إذا نقضوا عهدهم فأن يقتل ما في أيدينا من رهائنهم. فقد نقض الروم عهدهم زمن معاوية وفي يده رهائن أمتنع المسلمون جميعا من قتلهم وخلوا سبيلهم، قالوا وفاء بغدر خير من غدر بغدر. وقال النبي ﷺ أد الامانة لمن ائتمنك ولا تخن من خانك فاذا لم يجز قتل الرهائن لم يجز اطلاقهم ما لم يحاربهم فاذا حاربهم وجب اطلاق رهائنهم ثم ينظر فيهم فان كانوا رجالا وجب ابلاغهم مأمنهم وان كانوا ذراري نساء وأطفالا وجب ايصالهم الى أهاليهم لانهم اتباع لا ينفردون بانفسهم ويجوز أن يشترط لهم في عقد الهدنة رد من أسلم من رجالهم فاذا أسلم أحد منهم رد اليهم ان كانوا مأمونين على ذمه ولم يرد اليهم أن يؤمنوا عليه، ولا يشترط رد من أسلم نساءهم لأنهن ذوات فروج محرمة، فان اشترط ردهن لم يجز أن يردوا ودفع إلى أزواجهن مهورهن إذا طلقن. وإذا لم تدع الى عقد المهادنة ضرورة لم يجز أن يهادنهم ويجوز أن يوادعهم أربعة أشهر فما دون ولا يزيد عليها لقوله تعالى « فسيحوا في الأرض أربعة أشهر » وأما الامان الخاص فصح أن يبذله كل مسلم من رجل وامرأة حر وعبد لقول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم يسعى بذمتهم أدناهم، يعني عبيدهم وقال أبو حنيفة لا يصح أمان العبد إلا أن يكون مأذونا له في القتال .

نزال العدو وقتاله

والقسم السادس من أحكام هذه الامارة خاص بالسيرة في نزل العدو وقتاله. فيجوز لامير الجيش في حصار العدو أن ينصب عليهم العرادات والمنجنيقات، فقد نصب رسول الله ﷺ على أهل الطائف منجنيقا. ويجوز أن يهدم عليهم منازلهم ويضيع عليهم البيات والتحريق، وإذا رأى في قطع نخلهم وشجرهم صلاحا يستضعفهم به ليظفر بهم عنوة أو يدخلوا من السلم صلحا فعل ولا يفعل ان لم ير فيه صلاحا، ولقد قطع رسول الله ﷺ كروم أهل الطائف فكان سببا في اسلامهم وأمر في حرب بني النضير بقطع نوع من النخل يقال له الأصفر يرى نواه من وراء اللحاء، وكانت

اللحاء منهـا أحب اليهم من الوضيع فقطع بهم وحزنوا له وقالوا انمـا قطعت نخلة وأحرقت نخلة .

فلما فعل رسول الله ﷺ ذلك بهم جل فى صدور المسلمين وقالوا يا رسول الله هل لنـا فيما قطعنا من أجر؟ وهل علينا فيما تركناه وزر ؟فأنزل الله تعالى « ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمـة على أصولها فباذن الله وليخزى الفاسـقين » وفى لينة أربعة أقاويل . أحدها أنها النخلة من أى الاصناف كانت وهذا قول مقاتل . والثاني انها كرام النخل وهذا قول سفيان . والثالث انها الفسيلة لأنهـا ألين من النخلة . والرابع انها جميع الاشجار للينها بالحياة ، ويجوز ان يغور عليهم المياه ويقطعها عنهم وان كان فيهم نساء واطفال لانه من أقوى أسباب ضعفهم والظفر بهم عنوة وصلحا، واذا استسقى منهم عطشان كان الامير مخيراً بين سقيه او منعه كما كان مخيراً فيه بين قتله او تركه،او من قتل منهم واراه عن الابصار ولم يلزم تكفينه،فقد امر رسول الله ﷺ بقتلى بدر فالقوا فى القليب ولا يجوز ان يحرق بالنـار منهم حياً ولا ميتاً . روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تعذبوا عباد الله بعذاب الله ،وقيل أحرق أبو بكر رضى الله عنه قوما من أهل الردة ولعل ذلك كان منه والخبر لم يبلغه. ومن قتل من شهداء المسلمين زمل فى ثيابه التى قتل فيها ودفن بها ولم يغسل ولم يصل عليه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شهداء أحد زملوهم بكلومهم فانهم يبعثون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وانما فعل ذلك بهم تكريما لهم واجراء لحكم الحياة فى ذلك قال تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » .وفيه تأويلان . أحدهما أنهم أحياء فى الجنة بعد البعث وليسوا فى الدنيا باحياء ، والثانى وهو قول الاكثرين أنهم بعـد القتل أحياء استعمالا لظاهر النص فرقا بينهم وبين من لم يوصف بالحياة ولا يمنع الجيوش فى دار الحرب من أكل طعامهم وعلوفة دوابهم غير محتسب به عليهم ولا يتعدوا القوت والعلوفة الى ماسواهما من ملبوس ومركوب فان دعتهـم الضرورة إلى ذلك كان مالبسوه أو ركبوه أو استعملوه مسترجعا منهم فى المغنم ان كان باقيا ومحتسبـاً عليهم من سهمهم ان كان مستهلـكا ولا يجوز لاحد منهم أن يطأ جارية النبى إلا

بعد أن يعطاها بسهمه فيطأها بعد الاستبراء فان وطئها قبل القسمة عزر ولا يحد لان له فيها سهما ووجب عليه مهر قبلها، ويضاف إلى الغنيمة فان أحبلها لحق به ولدها وصارت به أم ولد له ان ملكها وان وطئ من لم يدخل فى السبى حد، لان وطأها زنا ولم يلحق به ولدها ان علقت .

فاذا عقدت هذه الامارة على غزوة واحدة لم يكن لاميرها أن يغزو غيرها سواء غنم فيها أو لم يغنم وإذا عقدت عموما عاما بعد عام لزمه معاودة الغزو فى كل وقت يقدر على غزو فيه ولا يفتر عنه مع ارتفاع الموانع إلا قدر الاستراحة وأقل مايجزيه أن لا يعطل عاما من جهاد ولهذا الامير إذا فوضت اليه الامارة على المجاهدين أن ينظر فى أحكامهم ويقيم الحدود عليهم وسواء من ارتزق منهم أو تطوع ولا ينظر فى أحكام غيرهم ما كان سائراً إلى ثغره فاذا استقر فى الثغر الذى تقلده جاز أن ينظر فى أحكام جميع أهله من مقاتلته ورعيته وان كانت امارة خاصة أجرى عليها حكم الخصوص

فى الولاية على حروب المصالح

وما عدا جهاد المشركين من قتال ينقسم الى ثلاثة أقسام: قتال أهل الردة ،وقتال أهل البغى ،وقتال المحاربين، فاما القسم الاول فى قتال أهل الردة فهو أن يرتدقوم حكم باسلامهم سواء ولدوا على فطرة الاسلام أو اسلموا عن كفر فكلا الفريقين فى حكم الردة سواء ارتدوا عن الاسلام إلى أى دين انتقلوا اليه مما يجوز أن يقر أهله عليه كاليهودية والنصرانية،أولا يجوز ان يقر أهله عليه كالزندقة والوثنية لم يجز أن يقر من ارتداليه لان الاقرار بالحق يوجب التزام احكامه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من بدل دينه فاقتلوه »فاذا كانوا ممن وجب قتلهم بما ارتدوا عنه من دين الحق إلى غيره من الاديان لم يخل حالهم من أحد أمرين :

" الحالة الاولى — اما ان يكون المرتدون فى دار الاسلام شذاذا وافرادا لم يتحيزوا بدار يتميزون بها عن المسلمين،فلا حاجة بنا إلى قتالهم لدخولهم تحت القدرة ويكشف عن سبب ردتهم فان ذكروا شبهة فى الدين أوضحت لهم بالحجج والادلة

حتى يتبين لهم الحق وأخذوا بالتوبة مما دخلوا فيه من الباطل فان تابوا قبلت توبتهم من كل ردة وعادوا إلى حكم الاسلام كما كانوا، وقال مالك لا أقبل توبة من ارتد الى ما يستتر به من الزندقة، إلا أن يبتدئها من نفسه واقبل توبة غيره من المرتدين وعليهم بعد التوبة قضاء ما تركوه من الصلاة والصيام فى زمان الردة لاعترافهم بوجوبه قبل الردة وقال أبو حنيفة. لا قضاء عليهم كمن أسلم عن كفر ومن كان من المرتدين قد حج فى الاسلام قبل الردة لم يبطل حجة بها ولم يلزمه قضاؤه بعد التوبة وقال أبو حنيفة قد بطل بالردة والزمه القضاء بعد التوبة. ومن أقام على ردته ولم يتب وجب قتله رجلا كان أو امرأة. وقال أبو حنيفة لا اقتل المرأة بالردة وقد قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالردة امرأة كانت تكنى أم رومان ولا يجوز اقرار المرتد على ردته بجزية ولا عهد ولا تؤكل ذبيحته ولا تنكح منه امرأة واختلف الفقهاء فى قتلهم هل يعجل فى الحال أو يؤجلون فيه قتلهم. هل يعجل فى الحال أو يؤجلون فيه ثلاثة أيام على قولين تعجيل قتلهم فى الحال لئلا يؤخر الله عز وجل حق، والثاني ينظرون ثلاثة أيام لعلهم يستدركونه بالتوبة وقد أنظر عليه السلام المستورد العجلي بالتوبة ثلاثة ثم قتله بعدها، ويقتل صبرا بالسيف. وقال ابن سريج من أصحاب الشافعى يضرب بالخشب حتى يموت لانه أبطأ قتلا من السيف الموحى وربما استدرك به التوبة وإذا قتل لم يغسل ولم يصل عليه ووري مقبوراً ولا يدفن فى مقابر المسلمين لخروجه بالردة عنهم ولا فى مقابر المشركين لما تقدم له من حرمة الاسلام المباينة لهم ويكون ماله فيئا فى بيت مال المسلمين مصروفا فى اهل الفيء لانه لا يرثه عنه وارث من مسلم ولا كافر. وقال ابو حنيفة يورث عنه ما اكتسبه قبل الردة ويكون ما اكتسبه بعد الردة فيئا وقال ابو يوسف يورث عنه ما اكتسب قبل الردة وبعدها، فاذا لحق المرتد بدار الحرب كان ماله فى دار الاسلام موقوفا عليه. فان عاد إلى الاسلام أعاده عليه وإن هلك على الردة صار فيئا وقال ابو حنيفة حكم بموته إذا صار إلى دار الحرب واقسم ماله بين ورثته فان عاد إلى دار الاسلام استرجعت ما بقي فى ايديهم من ماله ولم اغرمهم ما استهلكوه فهذا حكم المرتدين إذا لم يتجاوزوا إلى دار وكانوا شذاذاً بين المسلمين.

والحالة الثانية أن يتجاوزوا الى دار ينفردون بها عن المسلمين حتى يصيروا فيها ممتنعين، فيجب قتالهم على الردة بعد مناظرتهم على الاسلام وإيضاح دلائله ويجرى على قتالهم بعد الانذار والاعذار حكم قتال أهل الحرب فى قتالهم غرة وبياتا ومصافتهم فى الحرب جهارا وقتالهم مقبلين ومدبرين، ومن أسر منهم جاز قتله صبراً ان لم يتب، ولا يجوز أن يسترق عند الشافعى رحمه الله وإذا ظهر عليهم لم تسب ذراريهم سواء من ولد منهم فى الاسلام أو بعد الردة وقيل إن من ولد منهم بعد الردة جاز سبيه وقال أبو حنيفه يجوز سبي من ارتد من نسائهم اذا لحقن بدار الحرب. واذا غنمت اموالهم لم تقسم بين الغانمين وكان مال من قتل منهم فيئا ومال الاحياء موقوفا ان أسلموا رد عليهم وان هلكوا على ردتهم صار فيئا، ومال أشكل أربابه من الاموال المغنومة صار فيئا اذا وقع الاياس من معرفتهم، وما استهلكة المسلمون عليهم فى ثائرة الحرب لم يضمن إذا أسلموا، وما استهلكوا من أموال المسلمين فى غير ثائرة الحرب مضمون عليهم، واختلف فى ضمان ما استهلكوه فى ثائرة الحرب على قولين أحدهما يضمنونه لان معصيتهم بالردة لا تسقط منهم غرم الاموال المضمونة. والثانى لا ضمان عليهم فيما استهلكوه من دم ومال قد أصاب أهل الرده على عهد أبى بكر رضى الله عنه بدون قتلانا ولا ندى قتلاهم فقال أبو بدر لا بدون قتلانا ولا ندى قتلاهم فجرت بذلك سيرته وسيرة من بعده

حكم دار الردة

ولدار الردة حكم تفارق به دار الاسلام ودار الحرب . فاما ما تفارق به دار الاسلام فمن أربعة أوجه . أحدها أنه لا يجوز أن يهادنوا على الموادعة فى ديارهم ويجوز أن يهادن أهل الحرب . والثانى أنه لا يجوز أن يصالحوا على مال يقرون به على ردتهم ويجوز أن يصالح أهل الحرب . والثالث أنه لا يجوز استرقاقهم ولا سبى نسائهم ويجوز أن يسترق اهل الحرب وتسبي نساؤهم. والرابع أن لا يملك الغانمون أموالهم ويملكون ما غنموه من مال أهل الحرب ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه

قد صارت ديارهم بالردة دار حرب ويسبون ويغنمون ، وتكون أرضهم فيئا وهم عبدة كعبدة الاوثان من العرب . وأما ما تفارق به دار الاسلام فمن أربعة أوجه . أحدها وجوب قتالهم مقبلين ومدبرين كالمشركين والثانى اباحة دمائهم أسرى وممتنعين . والثالث تصير أموالهم فيئا لكافة المسلمين والرابع بطلان مناكحتهم بمضى العدة ، وان اتفقوا على الردة . وقال أبو حنيفة تبطل مناكحتهم بارتداد أحد الزوجين، ولا تبطل بارتدادهما معاً ومن ادعيت عليه الردة فأنكرها كان قوله مقبولا بغير يمينه ولو قامت عليه البينة بالردة لم يصر مسلما بالانكار حتى يتلفظ بالشهادتين واذا امتنع قوم من اداء الزكاة إلى الامام العادل جحودا لها كانوا بالجحود مرتدين يجرى عليهم حكم أهل الردة ولو امتنعوا من أدائها مع الاعتراف بوجوبها كانوا من بغاة المسلمين يقاتلون على المنع منه وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يقاتلون وقد قاتل أبو بكر رضى الله عنه مانعى الزكاة مع تمسكهم بالاسلام حتى قالوا والله ما كفرنا بعد ايماننا ولكن شححنا على أموالنا . فقال عمر رضى الله عنه على م تقاتلهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأولادهم الا بحقها .قال أبو بكر هذا من حقها أرأيت لو سألوا ترك الصلاة أرأيت لو سألوا ترك الصيام، أرأيت لو سألوا ترك الحج فاذا لا تبقي عروة من عرى الاسلام إلا انحلت والله لو منعونى عناقا وعقالا مما أعطوه رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه فقال عمر رضى الله عنه فشرح الله صدرى للذى شرح له صدر ابي بكر رضى الله عنه

قتال أهل البغي

واذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأى الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه فان لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الامام، ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم القدرة وتمتد اليهم اليد تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود

وقد عرض قوم من الخوارج لعلى بن أبي طالب رضوان الله عليه لمخالفة رأيه. وقال أحدهم وهو يخطب على منبره لاحكم إلا لله. فقال على رضى الله عنه « لكم علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم الفئ مادامت أيديكم معنا » فان تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل يوضح لهم الامام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوه ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة وجاز للامام أن يعزر منهم من تظاهر بالفساد أدبا وزجراً ولم يتجاوزه إلى قتل ولا حد، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لايحل دم امرىء مسلم إلا باحدى ثلاث. كفر بعد ايمانه. أو زنا بعد احصان، أو قتل نفس بغير نفس. فان اعتزلت هذه الفئة الباغية أهل العدل وتحيزت بدار تميزت فيها عن مخالطة الجماعة فان لم تمتنع عن حق ولم تخرج عن طاعة لم يحاربوا ما أقاموا على الطاعة وتأدية الحقوق. قد اعتزلت طائفة من الخوارج عليا عليه السلام بالنهروان فولى عليهم عاملا أقاموا على طاعته زمنا وهو لهم موادع إلى أن قتلوه فانفذ اليهم أن سلّموا إلى قاتله فأبوا وقالوا كلنا قتلة قال فاستسلموا إلى أقتل منكم. وسار اليهم فقتل أكثرهم. وان امتنعت هذه الطائفة الباغية من طاعة الامام ومنعوا ماعليهم من الحقوق وتفردوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام فان فعلوا ذلك ولم ينصبوا لأنفسهم اماما ولا قدموا عليهم زعيما كان ما اجتابوه من الاموال غصبا لا تبرأ منه ذمة وما نفذوه من الأحكام مردوداً لا يثبت به حق وان فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إما ما اجتابوا بقوله الأموال ونفذوا بأمره الأحكام لم يتعرض لأحكامهم بالرد ولا لما اجتبوه بالمطالبة. وحوربوا فى الحالين على سواء لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى الطاعة. قال الله تبارك وتعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى أمر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين » وفى قوله « فان بغت احداهما على الأخرى » وجهان. أحدهما بغت بالتعدى فى القتال. والثانى بغت بالعدول عن الصلح وقوله « فقاتلوا التى تبغى » يعنى بالسيف ردعا عن البغى وزجراً عن المخالفة وفى قوله تعالى « حتى تفئ إلى أمر الله » وجهان. أحدهما حتى ترجع إلى الصلح الذى أمر الله.

تعالى به وهو قول سعيد بن جبير . والثانى إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله فيا لهم وعليهم وهذا قول قتادة فان فاءت أى رجعت عن البغى فاصلحوا بينهما بالعدل فيه وجهان أحدهما بالحق . والثاني بكتاب الله تعالى فاذا قلد الامام أميراً على قتال الممتنعين من البغاة قدم قبل القتال انذارهم واعذارهم ثم قاتلهم إذ أصروا على البغى كفاحا ولا يهجم عليهم غرة وبياتا ويخالف قتالهم قتال المشركين والمرتدين من ثمانية أوجه .

١ — أن يقصد بالقتال ردعهم ولا يعتمد بهقتلهم ويجوز انه يعتمدقتل المشركين والمرتدين

٢ — ان يقاتلهم مقبلين ويكف عنهم مدبرين ويجوز قتال أهل الردةوالحرب مقبلين ومدبرين .

٣ — أن لا يجهز على جريحهم وان جازالاجهازعلى جرحى المشركين والمرتدين، أمر على عليه السلام مناديه أن ينادى يوم الجمل الا لا يتبع مدبر ولا يجهز على جريح .

٤ — أن لا يقتل أسراهم وان قتل أسرى المشركين والمرتدين ويعتبر أحوال من فى الاسر منهم فمن أمنت رجعته إلى القتال أطلق ومن لم تؤمن منه الرجعة حبس إلى انجلاء الحرب ثم يطلق ولم يجز أن يحبس بعدها أطلق الحجاج أسيرا من أصحاب قطرى بين الفجاءة لمعرفة كانت بينهما فقال له قطرى عد إلى قتال عدو الله الحجاج، فقال هيهات غل يداً مطلقها واسترق رقبة معتقها.

٥ — ان لا يغنم أموالهم ولا يسبي ذراريهم روى عن رسول الله ﷺ أنه قال منعت دار الاسلام مافيها وأباحت دار الشرك مافيها .

٦ — أن لا يستعان لقتالهم بمشرك معاهد ولا ذمي. وان جاز ان يستعان بهم على قتل أهل الحرب والردة

أن لا يهادنهم إلى مدة ولا يوادعهم على مال فان هادنهم إلى مدة لم يلزمه فان ضعف عن قتالهم انتظر بهم القوة عليهم، وان وادعهم على مال بطلت الموادعة ونظر فى المال فان كان من فيئهم أو من صدقاتهم لم يرده عليهم وصرف الصدقات فى أهلها:

والفيء في مستحقيه وان كان من خالص أموالهم لم يجز أن يملكه عليهم ووجب رده اليهم

٨ — أن ينصب عليهم العرادات ولا يحرق عليهم المساكن ولا يقطع عليهم النخيل والاشجار لأنها دار إسلام تمنع ما فيها وأن بغى أهلها فان أحاطوا بأهل العدل وخافوا منهم الاصطلام جاز أن يدفعوا عن أنفسهم ما استطاعوا من اعتماد قتلهم ونصب العرادات عليهم، فان المسلم إذا أريدت نفسه جاز له الدفع عنها بقتل من أرادها إذا كان لا يندفع بغير القتل، ولا يجوز أن يستمتع بدوابهم ولا سلاحهم ولا يستعان به في قتالهم ويرفع اليد عنه في وقت القتال وبعده وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يجوز أن يستعان على قتالهم بدوابهم وسلاحهم ما كانت الحرب قائمة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه». فاذا انجلت الحرب ومع أهل العدل لهم أموال ردت عليهم وما تلف منها في غير قتال فهو مضمون على متلفه، وما أتلفوه على أهل العدل في ثائرة الحرب من نفس ومال فهو هدر وما أتلفوه على أهل العدل في غير ثائرة الحرب من نفس ومال فهو مضمون عليهم وما تلفوه في ثائرة الحرب ففي وجوب ضمانه عليهم قولان . أحدهما يكون هدراً لا يضمن والثاني يكون مضمونا عليهم لأن المعصية لا تبطل حقاولا تسقط غرما فتضمن النفوس بالقود في العمل والدية في الخطأ . ويغسل قتلى أهل البغي ويصلى عليهم ومنع أبو حنيفة من الصلاة عليهم عقوبة لهم وليس على ميت في الدنيا عقوبة . وقد قال النبي ﷺ : « فرض على أمتي غسل موتاها والصلاة عليهم ».وأما قتلى أهل العدل في معركة الحرب ففي غسلهم والصلاة عليهم قولان . أحدهما لا يغسلون ولا يصلي عليهم تكريما وتشريفاً كالشهداء في قتال المشركين . والثاني يغسلون ويصلى عليهم وان قتلوا بغياً . قد صلى المسلمون على عمر وعثمان رضي الله عنهما وصلى بعد ذلك على علي عليه السلام وان قتلوا ظلماً بغياً ولا يرث باغ قتل عادلا ولا عادل قتل باغيا لقول النبي ﷺ القاتل لا يرث وقال أبو حنيفة أورث العادل من الباغي لانه محق ولا أورث الباغي من العادل لانه مبطل.قال أبو يوسف أورث كل واحد منهما من صاحبه لانه متأول

فى قتله وإذا مر تجار أهل الذمة بعشار أهل البغى فعشر اموالهم ثم قدر عليهم عشرا ولم يجزهم المأخوذ منهم بخلاف المأخوذ من الزكوات لانهم مروا بهم مختارين والزكوات مأخوذة من المقيمين والمكرهين

فى قتال من امتنع من المحاربين

وقطاع الطريق .

وإذا اجتمعت طائفة من اهل الفساد على شهر السلاح وقطع الطريق واخذ الاموال وقتل النفوس ومنع السابلة فهم المحاربون الذين قال الله تعالى فيهم «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فساداً أن يقتلو أو يصلبوا او تقطع أيديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض» فاختلف الفقهاء فى حكم هذه الآية على ثلاثة مذاهب . احدها ان الإمام ومن استنابه على قتالهم من الولاة بالخيار بين أن يقتل ولا يصلب، وبين ان يقتل ويصلب وبين ان يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وبين ان ينفيهم من الارض وهذا قول سعيد بن المسيب ومجاهد وعطاء وابراهيم النخعى . والمذهب الثانى ان من كان منهم ذا راى وتدبير قتله ولم يعف عنه ومن كان ذا بطش وقوة قطع يده ورجله من خلاف ومن لم يكن منهم ذا راى ولا بطش عزره وحبسه. هذا قول ملك بن أنس وطائفة من فقهاء المدينة فجعلها مرتبة باختلاف أفعالهم لا باختلاف صفاتهم. فمن قتل واخذ المال قتل وصلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ولم يصلب ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن كسر وهيب ولم يقتل ولم يأخذ المال قتل ولم يصلب ومن اخذ المال ولم يقتل ولم يقطع ومذهب الشافعى رضى الله عنه وقال ابو حنيفة ان قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار بين قتلهم ثم صلبهم وبين قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ثم قاتلهم. ومن كان معهم مهيباً مكثرا فحكمه كحكمهم وأما قوله تعالى «أو ينفوا من الأرض» فقد اختلف أهل التأويل فيه يجوز أن يعمد إلى قتل اهل البغى . والثالث انهم يؤاخذون بما استهلكوه من دم ومال على أربعة أقاويل . أحدهم انه ابعادهم من

بلاد الاسلام إلى بلاد الشرك وهذا قول مالك بن انس والحسن وقتادة والزهرى. والثانى أنه اخراجهم من مدينة إلى أخرى وهذا قول عمر بن عبد العزيز رحمه الله وسعيد بن جبير. والثالث انه الحبس وهو قول أبى حنيفة ومالك. والرابع وهو ان يطلبوا لاقامة الحدود عليهم فيبعدوا وهذا قول ابن عباس والشافعى. واما قوله تعالى «إلا الذين تابوا من قبل ن تقدروا عليهم» ففيه لاهل التأويل ستة اقاويل احدها انه وارد فى المحاربين المفسدين من اهل الكفر اذا تابوا من شركهم بالاسلام، واما المسلمون فلا تسقط التوبة عنهم حدا ولا حقاً وهذا قول بن عباس والحسن ومجاهد وقتادة رضى الله عنهم. والثانى انه وارد فى المسلمين من المحاربين اذا تابو بامان الامام قبل القدرة عليهم واما التائب بغير امان فلا تؤثر توبته فى سقوط حد ولا حق وهذا قول على بن ابى طالب كرم الله وجهه والشعبى. والثالث انه وارد فيمن تاب من المسلمين بعد لحوقه بدار الحرب ثم عاد قبل القدرة وهو قول عروة بن الزبير رضى الله عنه. والرابع انه وارد فيمن كان فى دار الاسلام فى منعة وتاب قبل القدرة عليه سقطت عقوبته وان لم يكن فى منعة لم تسقط وهذا قول بن عمر وربيعة والحكم بن عينية رضى الله عنهم. والخامس ان توبته قبل القدرة عليه وان لم يكن فى منعة تضع عنه جميع حدود الله سبحانه ولا تسقط عنه حقوق الآدميين وهذا قول الشافعى. والسادس ان توبته قبل القدرة عليه تضع عنه جميع الحدود والحقوق الا الدماء وهذا قول مالك بن انس فهذا حكم الآية واختلاف أهل التأويل فيها. ثم نقول فى المحاربين أنهم اذا كانوا على امتناعهم مقيمين قوتلوا كقتال أهل البغى فى عامة أحوالهم. ويخالفه من خمسة أوجه أحدها أنهم يجوز قتالهم مقبلين ومدبرين لاستيفاء الحقوق منهم ولا يجوز اتباع من ولى من اهل البغى. والثانى انه يجوز أن يعمد فى الحرب إلى قتل من قتل منهم ولا يجوز أن يعمد إلى قتل أهل البغى والثالث أنهم يؤاخذون بما استهلكوه من مال ودم فى الحرب وغيرها بخلاف اهل البغى. والرابع انه يجوز حبس من اسر منهم لاستبراء حاله وإن لم يجز حبس احد من احد من اهل البغى. والخامس ان ما احبتوه من خراج واخذوه من صدقات فهو كالمأخوذ غصبا نهبا لا يسقط عن أهل الخراج والصدقات حقا فيكون غرمه عليهم مستحقا وإذا كان المولى على قتالهم مقصور الولاية على محاربتهم

فليس له بعد القدرة أن يقيم عليهم حدا ولا أن يستوفى منهم حقا ويلزمه حملهم إلى الامام ليأمر باقامة الحدود عليهم واستيفاء الحقوق منهم وان كانت ولايته عامة على قتالهم واستيفاء الحدود والحقوق منهم فلا بد ان يكون من اهل العلم والعدالة لينفذ حكمه فيما يقيمه من حد ويستوفيه من حق، وإذا كان كذلك كشف عن أحوالهم من أحد وجهين أما باقرارهم طوعا من غير ضرب ولا اكراه وأما بقيام البينة العادلة على من أنكر، فاذا علم من أحد هذين الوجهين مافعله كل واحد منهم من جرائمه نظر، فمن كان منهم قد قتل وأخذ المال، قتله وصلبه بعد القتل، وقال مالك يصلب حيا ثم يطعنه بالرمح حتى يموت، وهذا القتل محتوم ولا يجوز العفو عنه وان عفا عنه ولى الدم كان عفوه لغوا، ويصلب ثلاثة أيام لا يتجاوزها ثم يحطه بعدها. ومن قتله منهم ولم يأخذ المال قتله ولم يصلبه وغسله وصلى عليه وقال مالك يصلى عليه غير من حكم بقتله. ومن أخذ منهم المال ولم يقتل يقطع يده ورجله من خلاف فكان قطع يده اليمنى لسرقته وقطع رجله اليسرى لمجاهرته، ومن جرح منهم ولم يقتل ولم يأخذ المال اقتص منهم الجراح ان كان فى مثلها قصاص وفى احتمام القصاص فى الجروح وجهان: أحدهما أنه محتوم ولا يجوز العفو عنه كالقتل والثاني هو إلى خيار مستحقه يجب بمطالبته ويسقط بعفوه وان كان الجرح مما لاقصاص فيه وجبت دية المجروح ان طلب بها وتسقط ان عفا عنها ومن كان منهم مهيبا أو مكثرا لم يباشر قتلا ولا جرحا ولا أخذ مال عزر أدبا وزجرا وجاز حبسه لأن الحبس أحد التعزيرين ولا يجوز به ذلك الا قطع ولاقتل وجوز أبو حنيفة ذلك فيه الحاقا بحكم المباشرين معه فان تابوا عن جرائمهم بعد القدرة عليهم سقطت عنهم المآثم دون المظالم وأخذوا بما وجب عليهم من الحدود والحقوق، فان تابوا قبل القدرة عليهم سقطت عنهم مع المآثم حدود الله سبحانه ولم تسقط عنهم حقوق الآدميين فمن كان منهم قد قتل فالخيار إلى الوالى فى القصاص منه أو العفو عنه، ويسقط بالتوبة إلى احتسام قتله ومن كان منهم قد أخذ المال سقط عنه القطع ولم يسقط عنه الغرم الا بالعفو. ويجرى على المحاربين وقطاع الطريق فى الامصار حكم قطاعه فى الصحارى والاسفار وهم وان لم يكونوا بالجراءة فى الامصار أغلظ جرما لم يكونوا أخف حكما وقال أبو حنيفة يختصون بهذا الحكم

فى الصحارى حيث لا يدرك الغوث، فأما فى الامصار أو خارجها بحيث يدرك الغوث فلا يجرى عليهم حكم الجزاء فى الامصار واذا ادعوا التوبة قبل القدرة عليهم فان لم يقترن بالدعوى امارات تدل على التوبة لم تقبل دعواهم لها لما فى سقوطها من حد قد وجب. وان اقترن بدعواهم أمارات تدل على التوبة ففى قبولها منهم بغير بينة وجهان محتملان أحدهما تقبل ليكون ذلك شبهة تسقط بها الحدود. والثانى لا تقبل الا بينة عادلة تشهد لهم بالتوبة قبل القدرة عليهم لانها حدود قد وجبت والشبهة ما اقترنت بالفعل لا ما تأخرت عنه

الخلاصة

الحرب الاسلامية دفاعية مشروعة

يعلنها مجلس العصبة الاسلامية لا أمير

يستطيع المتتبع خطوات التاريخ الاسلامى ان يميز فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم من ناحية حق الحرب فترتين: عهد ما قبل الهجرة وعهد ما بعدها. ولكن هذا التقسيم وإن كان فى ظاهره صحيحا الا ان اعمال الانبياء لا تتجزء، ولو جزئت لما استطاع الانسان الحكم عليها لانفراط عقد تضامنها وارتباطها ببعضها، الامر الذى يتوارى خلفه اسباب تعدد الاتجاهات لتحقيق غرض واحد. لذلك فاننا لا نفرق بين عهد ما قبل الهجرة وما بعدها حتى تكون حلقات سلسلة الحوادث متصلة.

لقد أدى الاضطهاد الذى انزلته قريش بالمسلمين فى مكة الى كثرة هجرة المسلمين الى يثرب، فاعتز المهاجرون بالانصار من اهل المدينة اعتزازا زاد رسالة النبي صلى الله عليه وسلم قوة وذيوعا.

ولقد هاجر المكيون المؤمنون إلى يثرب بأمر النبى وإذنه بعد إذ استمر عشر سنوات فى مكة يبث الدعاية للدين، ويلقى مقاومة من الضالين. ذلك بأن الله قد بعث

نبيه وكلفه اول ما كلفه ان يبث الدعوة فى غير قتال ولا جزية،والهمه عقد معاهداته وتجنب محالفة الظالمين حتى لا تكون إلا حربا عادلة مشروعة لا يشوبها الظلم ولا العدوان ثم انزل الله عليه : « أذِن للذين يقاتلون بانهم ظُلِمُوا وأن الله على نصرهم لقدير » . وأمر بقتال من قاتله والكف عمن لم يقاتله . فكانت الحرب الدفاعية وهى الحرب المشروعة . فقد قال سبحانه و تعالى: « فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا إليكم السلْم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا . »

ثم نزلت براءة لثماني سنين من الهجرة،فأمره الله بقتال جميع من لم يسلم من العرب، من قاتله أو كف عنه،الا من عاهده ولم ينتقض من عهده شيئا فقال : « فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم» ولكن أسباب نزول هذا القول تدلك على أن المراد هى الحرب الدفاعية المشروعة التى يقررها مجلس عصبة الأمم لا الامير ولا أى فرد ما على شرط توافر الاعتداء من الجانب الآخر .

كان الكفار بعد الهجرة مع النبي على ثلاثة أقسام ، قسم وادعهم على ألا يحاربوه ولا يؤلبوا عليه عدوه وهم طوائف اليهود الثلاثة قريظة والنضير وبنى قينقاع ، وقسم حاربوه ونصبوا له العداوة كقريش ، وقسم تاركوه وانتظروا ما يؤول اليه أمره كطوائف من العرب ، فمنهم من كان يحب ظهوره فى الباطن كخزاعة ، وبالعكس كبنى بكر ، ومنهم من كان معه ظاهرا ومع عدوه باطنا وهم المنافقون، وهو يوادع ويتلطف وسياسته التى علمه اياها ربه : « فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم ، وشاورهم فى الأمر » .

وشرع الرسول فى غزواته وسراياه ، وأول غزواته غزوة ودان وهى غزوة الأبواء ، وتواترت غزواته حتى بلغت الى حين وفاته سبعا وعشرين غزوة وسراياه وبعوثه ثمانى وثلاثين على أرجح الأقوال. ومن غزواته أو سراياه ما كان يضرب

فيه المكيين فى تجارتهم بين الحجاز والشام ، يتسقط عير قريش إذا اجتازت بأرض المدينة ، ذاهية جائية بين دمشق ومكة . وقد وفق فى أكثر سراياه وغزواته ، لأنه كان يعمل برأى من نجذتهم الحروب من أصحابه ،وعرفوا بالشجاعة وحسن التدبير، وقد يعمل بما يذهب اليه أصحابه من رأى سديد ، ولا يتمسك بما يراه إذا ظهر له صواب ما اعترض عليه به ، ويقول « الحرب خدعة » أى ان آخر مكايد الحرب القتال بالسيف إذا كان بدؤها خدعة . وقد يحضر بعض الغزوات بنفسه واشترك فى بضع منها ووصل العدو اليـه مرة واصابته حجارتهم حتى وقع وأصيبت رباعيته ، وشج وجهه ، وكلمت شـفته ، وانهزم المسلمون يوم حنين وكانوا أعجبوا بعديدهم فجاء التنزيل :« لقد نصركم الله فى مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتـكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين». وكان الرسول يفادى بالأسرى ، ويرفق بهم ، واذا جاءه أهلهم ونساؤهم أو شفع فيهم أحد أصحابه يخفف عنهم أو يطلق سراحهم ولو كان لقى منهم شرا . وفادى بأسارى بدر على قدر أموالهم ، وكان أهل مكة يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون، فمن لم يكن له فداء دفع اليه عشرة غلمان من غلمان المدينة فعلمهم فاذا حذقوا فهو فداؤه .

قال الرسول يوم الحديبية وقد قيل له إن قريشا قد سمعوا بمسـيرك فخرجوا ومعهم العوذ المطافيل ، قد لبسوا جـلود النمور يحلفون بالله لا تدخلها عليهم أبدا أى مكة : يا ويح قريش قد أكلتهم الحرب ،ماذا عليهم لو خلوا بينى وبين سائر العرب ، فان هم أصابونى كان الذى أرادوا ، وان أظهرنى الله عليهم دخلوا الاسلام وافرين، وان لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة . فمـا تظن قريش ؟ فوالله لا أزال أجاهدهم على الذي بعثنى الله به حتى يظهره الله أو تنفرد هذه السالفة .

وفى هذه الغزوة صدته قريش عن زيارة البيت الحرام فأرسل عثمان بن عفان لمفاوضة قريش فى مكة وبلغـه انه قتل فقال : لا نبرح حتى نناجز القوم ، فدعا إلى البيعة، بيعة الرضوان،فبايعه أصحابه تحت الشجرة ، وهم الف وخمسمائة وخمسة وعشرون

رجلا ، بايعوه على الموت ، وقيل بايعهم على ألا يفروا من الزحف ، ولم يتخلف عن بيعته أحد من المسلمين . وعادت هذه البيعة على الاسلام بالنصر المؤزر ، وكتب للمسلمين بعدها كل قوة فى الأرض العربية ، وكان الرسول شعر بالضعف قبل حنين ، وهم بمصالحة الاحزاب على ثلث تمر المدينة .

وما كانت غزوات الرسول وسراياه الا غزوات دفاعية اضطرته دوافعها الى حرب المشركين فسبب وقعة الخندق ان قريشا كانت تبعث الى اليهود وسائر القبائل يحرضونهم على قتال الرسول ، والسبب فى وقعة حنين وتسمى غزوة هوازن ما بلغ الرسول بعد أن فتح مكة وأسلم عامة أهلها ان هوازن وثقيف جمعت فيها جمعا كثيرا ، وقصدوا محاربة المسلمين ، فخرج اليهم الرسول من مكة فى اثنى عشر ألفا منهم الثلثان من أهل مكة وهم الطلقاء الذين خلى عنهم يوم فتح مكة وأطلقهم فلم يسترقهم . والسبب فى غزوة غطفان الى نجد انه بلغ الرسول ان جمعا من بنى ثعلبة ومحارب بذى الكنف أمر قد تجمعوا يريدون أن يصيبوا من أطرافه . والداعى إلى سرية أبى سلمة بن عبد الأسد الى قطن ما بلغ النبي من أن طليحة وسلمة ومن اطاعهما يدعونهم إلى حربه .

وسرية المنذر بن عمرو الى بئر معونة كان فيها سبعون وقيل أربعون رجلا من المسلمين فيهم أشهر القراء والحفاظ أرسلهم مع عامر أبى براء ملاعب الأسنة الكلابى ليدعو أهل نجد إلى الاسلام فخرج عليهم عامر بن الطفيل من بنى عامر ورعل وذكوان وعصية فقتلوا ولم يجد رسول الله على قتلى ما وجد على قتلى بئر معونة . وسبب سرية مرثد بن أبى مرثد ان رهطا من عضل والقارة سألوا النبي أن يرسل معهم من يعلمهم شرائع الاسلام فلما كانوا بين عسفان ومكة غدروا بهم فقتلوهم غير اثنين . ودعا الى غزوة دومة الجندل ما بلغه من أن فيها جمعا كثيرا يظلمون من مر بهم ويريدون أن يدنوا من المدنية . وسبب غزوة المريسيع وهى غزوة بنى المصطلق ما بلغه من أن فيها جمعا يريد حرب الرسول بقيادة الحارث بن أبى ضرار . وسبب غزوة الغابة ان جماعه استاقوا غنمه وقتلوا ابن أبى ذر . وسرية على بن أبي طالب

الى بنى سعد بن بكر بفَدَك ما بلغه من أن لهم جمعا يريدون أن يُمِدوا يهود خيبر ، وسرية عبد الله بن رواحة الى أسيد بن زارم اليهودى ما بلغه من أنه يجمع اليهود لحرب الرسول . والسبب فى غزوة تبوك للطلب بدم جعفر بن أبي طالب ما بلغه من الانباط الذين يقدمون بالزيت من الشام الى المدينة ان الروم تجمعت مع هرقل ، وكانت نصارى العرب كتبت إلى هرقل ان هذا الرجل الذى خرج يدعى النبوة هلك وأصابتهم سنون فهلكت أموالهم ،فبعث رجلا من عظمائهم وجهز معه أربعين ألفا ، وسرية زيد بن حارثة أن زيدا هذا خرج فى تجارة الى الشام ومعه بضائع لاصحاب النبي فلما كان بوادى القرى لقيه أناس من فزارة من بنى بدر فضربوه وضربوا أصحابه وأخذوا ما كان معهم. وسرية بنى الرجيع بعث الرسول ستة من أصحابه فغدروا بهم فكان ذلك سبب غزوة بنى لحيان . وكثير من غزواته وسراياه كان الداعى اليها انه دعا قوما الى الاسلام فشاكسوه وقاوموه وامتهنوا ما دعاهم اليه .

وأخذ أمر المشركين يضعف ويتراجع ،والمسلمون يقوون ويكثرون ، والرسول يطلب من الناس أن يبايعوه على أن لا يشركوا بالله شيئا ولا يسرقوا ولا يزنوا ولا يقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق،ولا يقتلوا أولادهم ولا يعصوه فى معروف ، والناس يبايعونه على السمع والطاعة فى العسر واليسر ، والمَنْشَط والمَكْرَه على أن لا ينازعوا الامر أهله . وعلى أن يقولوا بالحق أينما كانوا ، لا يخافون فى الله لومة لائم . واذا بايعه الناس على السمع والطاعة يقول : فيما استطعتم .

وبعد صلح الحديبية جاءه نساء مهاجرات من الكفار ، فقال سبحانه: « يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ، ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ، ولا يعصينك فى معروف فبايعهن واستغفر لهن » . فكان يأمر بامتحان النساء بالحلف ، وانهن ما خرجن إلا رغبة فى الاسلام لا بغضا لازواجهن من الكفار ، ولا عشقا لرجال من المسلمين ، ومعنى لا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ، أى بولد

لقيط ينسبنه الى الزوج ، فان الأم إذا وضعت الولد سقط بين يديها ورجليها ، ومعنى لا يعصينك فى معروف هو ما وافق طاعة الله كترك النياحة وتمزيق الثياب وجز الشعور وشق الجيب وخمش الوجه إلى ما شا كل ذلك من أعمال الجاهلية ، وما جوز الرسول قتل النساء والولدان فى الحرب ولا قتل العسفاء ولا الوضعاء ، وأغضى عن المنافقين وأجرى عليهم حكم الظاهر حتى قويت بهم الشوكة وكثر العدد ، وأغضى عن القاعدين عن الحرب ، وهو أشد ما يكون حاجة الى تكثير سواد من يقاتل معه .

وصالح الرسول قريشا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين ، ثم انتقض هذا الصلح بعد مدة لان خزاعة كانت فى عهد الرسول ، وكنانة فى عهد قريش ، فاعانت قريش كنانة فارسلوا مواليهم فوثبوا على خزاعة فقتلوا فيهم فشكت خزاعة اليه . فصحت نيته عندئذ على فتح مكة متحللا من المعاهدة التى بينه وبينهم وخف يدوخها فى عشرة آلاف من المؤمنين ، فيهم الانصار والمهاجرون وطوائف من العرب ، فسقط فى أيدى المشركين ، وخافوا إذا ظهر عليهم أن يفنيهم على بكرة أبيهم ، فما رأوا منه وهو فى موقف الغالب إلا العطف . وكان مما حبب الاسلام إلى قلوبهم وشمل أعاظم قريش باحسانه ، وكف عن الاذى عند ما أعطوا بايديهم وقال : ألا كل دم ومال ومأثرة فى الجاهلية فانه موضوع تحت قدمى هاتين ، الا سدانة الكعبة وسقاية الحاج فانهما مردودان الى أهلهما ، ألا وان مكة محرمة بحرمة الله لم تحل لاحد قبلى ولا تحل لاحد من بعدى ، وانما حلت لى ساعة ثم اغلقت ، فهى محرمة إلى يوم القيامة ، لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها . ولا تحل لقطتها الا لمنشد ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين . اى القصاص أو الدية . فاما أن يعقل ، وإما ان يقاد أهل القتيل ، وقال من كان فى بيته صنم فليكسره ، ودعا بالنساء فبايعنه وأخذ عليهن العهد والميثاق . فاذا أقررن بالسنتهن قال : بايعتكن ولا يمس أيديهن . فجعل من النساء أدوات صالحة لنشر الاسلام ، وكان بعضهن فى الجاهلية يصبغن ثيابهن بدم القتيل ويأكلن كبده وقلبه .

قال ابن قيم الجوزية : لما خرج رسول الله من حصر العدو دخل فى حصر النصر فعبثت أيدى سراياه بالنصر فى الاطراف فطار ذكره فى الآفاق ، فصار الخلق معه ثلاثة أقسام : مؤمن به ومسالم له وخائف منه ، دخل مكة دخولا مادخله أحد قبله ولا بعده ، حوله المهاجرون والانصار ، لا يبين منهم إلا الحدق ، دخل وذقنه يمس قربوس سرجه خضوعا وذلا لمن البسه ثوب هذا النصر الذى رفعت اليه فى الخليقة رؤوسها ، ومدت اليه الملوك اعناقها ، فدخل مكة مالكا مؤيدا منصوراً وعلا كعب بلال فوق الكعبة بعد أن كان يجر فى الرمضاء على جمر الفتنة فنشر بزا طوى عن القوم من يوم قوله : « أحد أحد » ورفع صوته بالاذان فأجابته القبائل من كل ناحية فاقبلوا يؤمون الصوت فدخلوا فى دين الله أفواجا وكانوا قبل ذلك يأتون آحادا . فلما جلس الرسول على منبر العز ، ومانزل عنه قط . مدت الملوك أعناقها بالخضوع اليه . فمنهم من سلم اليه مفاتيح البلاد . ومنهم من سأل الموادعة والصلح ومنهم من أقر بالجزية والصغار ومنهم من أخذ فى الجمع والتأهب للحرب

بعث الرسول فى سنة سبع كتبه ورسله الى الملوك والامراء من العرب والعجم يدعوهم إلى الاسلام ، وذلك لما تمت له الغلبة على قريش . ولم يبال سلطانهم ولا استخذى فى سبيل دعوته . وكان كل كتاب أرسله يختلف بالفاظه ومعناه واحد ، فمن الملوك من تلطف وهاداه ووالاه ، ومنهم من أكبر هذه الجرأة منه ككسرى فانه مزق كتابه وأمر أحد عماله فى اليمن أن يأتى الحجاز ويستتيب الرسول أو يأتى اليه برأسه . وقد تقدم لك ذلك فى اسهاب .

هذا والناس يدخلون فى الدين أفواجا . والقبائل تنزل على حكم الرسول وأصحابه ، والوفود تفد عليه من أقطار بلاد العرب ، يدخل أهلها فى طاعته وتتخلى عن الشرك ، وتدين بالتوحيد ، وتؤدى الصدقات والاموال . ومنهم من ينضم إلى جيشه ومنهم من يبقى فى أرضه . وأهل الكتاب يؤدون الجزية والعشور . ويسالمون الرسول لا يرجون غير رضاه . وفى كتبه الى من رأى دعوتهم إلى دينه من الملوك والاقيال والزعماء مثال من سياسته واستبطانه أحوال كل قطر ومصر ، وهو أبداً

فى شغل شاغل من تأمير الامراء يوصيهم بتقوى الله وبمن معهم من المسلمين ، ثم يقول أغزوا على الله فى سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، اغزوا ولا تغلوا ، ولا تغدروا ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليداً . وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال . فأيتهن أجابوك اليها فاقبل منهم وكف عنهم ، ادعهم الى الاسلام . فان أجابوك فاقبل منهم ، ثم ادعهم إلى التحول عن دارهم إلى دار المهاجرين ، فان أبوا فاخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين ، ولا يكون لهم فى الغنيمة والفىء شىء ، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين ، فان أبوا فاسألهم الجزية ، فان أجابوك فأقبل منهم ، فان أبوا فاستعن بالله تعالى وقاتلهم وإذا حصرت أهل حصن فارادوك على أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تفعل ، ولكن اجعل لهم ذمتك فانكم ان تخفروا ذممكم أهون من أن تخفروا ذمة الله ، وإذا أرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تفعل بل على حكمك . فانك لا تدرى أتصيب فيهم حكم الله أم لا . » .

ومن سياسة الرسول على ما رأيت ان كان الغريب والبعيد ، والقوى والضعيف ، فى الحق سواء ، ماهاب ملكا لملكه ، ولا ذا سلطان لسلطانه ، ولا صانع ذا مال لماله ، يؤلف بين قلوب أهل الشرف ، ويؤلف أصحابه ولا ينفرهم ، ويكرم كريم قومه ، وهو أصلح الناس ، يحب العفو والستر ويأمر بهما ، يخوض مع أصحابه إذا تحدثوا فيذكرون الدنيا كما قال أبو الفداء فيذكرها معهم ويذكرون الآخرة فيذكرها معهم . ولا يجزى بالسيئة السيئة ، ولا ضرب امرأة ولا خادما قط ، وكان يبشر ولا ينفر وييسر ولا يعسر ، يعدل فى الغضب والرضا ، ويعفو عن ظلمه ، ويصل من قطعه ، ويأمر امراءه أى عماله أن يأذنوا للفقير قبل الغنى ، وللوضيع قبل الشريف ، وللمرأة قبل الرجل .

أشعر القلوب معنى المساواة والحرية والغاء الطبقات التى كان من نظامها أن يستعبد الشريف المشرف ، والغالب المغلوب ، استعباداً دونه الرق . سرقت امرأة من بنى مخزوم فأهم قريشا شأنها . فقالوا من يكلم فيها رسول الله فقالوا : ومن يجترىء عليه إلا أسامة بن زيد حبه . فكلمه أسامه فقال . أتشفع فى حد من حدود الله

تعالى ، ثم قام فاختطب،ثم قال:« انما اهلك الذين من قبلكم انهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه.وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها. »

ومن خطبه أيام التشريق ألا لاتظالموا ثلاثا . ألا إنه لايحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه . ألا إن كل دم ومال ومأثرة كانت فى أيام الجاهلية تحت قدمى هذه . ألا وإن أول دم وضع دم ربيعة بن الحرث بن عبد المطلب . كان مسترضعا فى بنى ليث فقتلته هذيل . ألا وإن كل ربا كان فى الجاهلية موضوع،ألا وإن الله تعالى قضى ان اول ربا يوضع ربا عمى العباس (وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون)

وأوصى الرسول آخر أمره بالانصار وأهل العامة والنساء واذن فى الناس فى السنة التاسعة أنه لايحج بعد ذاك العام مشرك . ولا يطوف بالبيت عريان ، ومن كان له عند رسول الله عهد فهو له إلى موته . ولا عهد لمشرك ولا ذمة بعد أربعة أشهر ، ولم تمض سنة حتى دخلت العرب فى الاسلام وكانوا اكثر من مئة الف وتعايروا بالشرك بينهم والمقام عليه .

رأينا فيما تقدم ان دعوة الرسول إلى سبيل ربه قامت على الحكمة والموعظة الحسنة مع مابلغ قومه من ايذائه وايذاء أصحابه إلى مالم تكد نفس بشرية تتحمله ، وهانحن اولاء نرسم صورة أخرى تكذب أيضا من تقولوا عليه واتهموه بأنه ظلم من قاتلهم . ولطالما رماه بذلك المفترون ليقولوا إن الاسلام ماقام إلا بالسيف ، فقد رأينا عطف الرسول على نصارى نجران . لما جاءه وفد منهم فيه عاقبهم وثمالهم واسقفهم وصاحب الرأى فيهم فى ستين راكبا ،فناقشوه وناقشهم ثم ارتضوا بأداء الجزية فداموا بخير ما حافظوا على عهدهم . وكذلك كان حال أهل دومة الجندل وأذرح وهجر والبحرين وأيلة من بلاد النصارى ،فانها كانت من أرض الصلح وادت الى الرسول الجزية وعاشت مع المسلمين بسلام . ولم يقاتل بنى قيس بن ثعلبة وكانوا نصارى وتركهم يلحقون باليمامة حتى أسلم الناس فمنعهم من أسلم ومنهم

من أسلم ومنهم من قام على نصرانيته . وقال الرسول من ظلم معاهدا او انتقصه او كلفه فوق طاقته ، او اخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فانا حجيجه . وقال من قتل قتيلا من اهل الذمة لم يرح رائحة الجنة ، وقال من قتل نفسا معاهدة بغير حلها حرم الله عليه الجنة ان يشمها وجعل دية المعاهد كدية المسلم الف دينار.

وعطف المسلمون على الروم لما غلبهم الفرس فى ارض الجزيرة حتى فرح المشركون وشمتوا بالمسلمين وقالوا انتم والنصارى اهل كتاب ونحن وفارس اميون ، فقد ظهر اخواننا المجوس على اخوانكم فلنظهرن عليكم ، فنزل قوله تعالى : (الم . غلبت الروم فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين) ثم ظهرت الروم على فارس . والتقى الجيشان فى السنة السابعة من الالتقاء الاول وغلب الروم الفرس فسر المسلمون وصدقت النبوة .

وفى السنة الاولى من الهجرة كانت واقعة ذى قار ، بين بكر بن وائل وبين الجيش الذى بعثه اليهم الملك خسرو ابرويز ، فهزمت العجم ومن كان معها من تغلب وطى وضبة وتميم والنمر وبهراء وتنوخ وغيرهم من متنصرة العرب ، ولما اتى بعض بكر بن وائل الموسم وقف عليهم النبي وهو يعرض نفسه على القبائل فوعدوه إن نصرهم الله على الاعاجم ان يؤمنوا به فدعا لهم بالنصر ولما حمى وطيس الحرب بينهم وبين جيوش كسري قالوا عليكم بشعار التهامى فنادوا يا محمد يا محمد فهزموا اعدوهم ، فلما بلغه ظهورهم على الاعاجم قال : "هذا اول يوم انتصفت فيه العرب من العجم"

هكذا كانت عاطفة الرسول والمسلمين نحو النصارى ، ومثل ذلك كانت عاطفته نحو اليهود ولولا ذلك ما عاهدهم ولا هاجر من بلده إلى بلدهم معتصما بالاوس والخزرج حلفائهم . وبعد أن عاهدوه وشرطوا عليه واشترط عليهم خانوه وألبوا عليه الاحزاب أى قبائل العرب ، وقالوا إنا سنكون معكم عليه حتى نستأصله . فبنو قريظة نقضوا عهده وأعانوا عليه فى غزوة الخندق ، وهى غزوة الاحزاب فحاصرهم حتى نزلوا على حكمه . فأمر بقتل المقاتلين منهم وسبى ذراريهم واستفاءة أموالهم لمظاهرتهم المشركين على المسلمين . وبنو النضير امتنعوا منه بحصونهم ، فقطع نخلهم وشجرهم وأضرم النار

عليهم فصالحوه على أن يحقن لهم دماءهم ويسيرهم إلى أذرعات فى الشام . وجعل لكل ثلاثة منهم بعيراً وسقاء، على أن لهم ما أقلت الابل ماعدا الحلقة ويهود خيبر طاولوه وما كسوه ثم صالحوه على حقن دمائهم وترك الذرية على أن يجلوا ويخلوا بين المسلمين وبين الارض والصفراء والبيضاء والبزة إلا ما كان منها على الاجساد ، ثم قالوا له ان لنا بالعمارة والقيام على النخل علماً وأقرنا وأقرهم ، وساقاهم على النصف من ثمارهم ونزل بنو قينقاع على حكمه فغنم أموالهم وأخذ الخمس وهو أول خمس خمسه وفرق أربعة الاخماس على أصحابه . وبنو المصطلق كان حكمهم حكم غيرهم . وفتح وادى القرى وأخذ المسلمون أرضهم لامتناعهم عن قبول الاسلام وقتالهم له . فما كان الرسول هو الظالم لليهود بل هم الذين ظلموا أنفسهم . ومن اليهود من ألقى صخرة على الرسول يريد قتله ومن كان معه من أصحابه . وفى غزوة خيبر أدخلت عليه السم فى الطعام زينب بنت الحرث اليهودية . ومنهم من آذاه وآذى المسلمين ككعب ابن الأشرف الشاعر اليهودى هجاه وشبب بنساء المسلمين وحرض عليهم وآذاهم فقتله . وعصماء بنت مروان الشاعرة اليهودية كانت تعيب الاسلام . وتؤذى النبى وتحرض عليه وتهجوه . وأبو عفك اليهودى يحرض على المسلمين ويقول الشعر على الرسول . ولم يترك اليهود حيلة لالقاء الشقاق بين المسلمين، وبين المسلمين والمشركين إلا أتوها . وغاظهم تآلف الأوس والخزرج فذكروهم يوم بعاث . وكان الظفر فيه للأوس فى الجاهلية . فتنازع القوم وتفاخروا وتغاضبوا وتداعوا إلى السلاح ولولا أن وعظهم الرسول وأبان لهم أن ذلك كيد من عدوهم لأفنى بعضهم بعضاً . وفى هذه المؤامرات نزلت آية (ياأيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين)

وبدأ بدومة الجندل فكانت أول غزواته للروم فيها وغزا تبوك ثم غزا بعض خاصته مؤتة من أرض الشام ذلك لما بلغه ان الروم تجمع جموعها قبل أن تغزو بلاد العرب بمن عندها من متنصرة العرب وغيرهم . وكان شرحبيل بن عمرو الغسانى من عمال الروم، عرض للحرث بن نمير الاسدى رسول الرسول إلى أمير بصرى يحمل كتاباً فقتله ، ولم يقتل للنبى رسول غيره فوجد عليه وجداً كثيراً .

فلم يعمد الرسول إلى السيف إلا لما رأى الخطر يتحيفه من كل وجه . وما قال بالقوة إلا لما استنفد عامة طرق الدعاية إلى دينه وما غزا غزوة إلا عن سبب قوى دعاه اليها

ومن المتعذر أن يحمى حمى الدين بغير حماية القائمين به . ولا يأمن المضعوف شر القوى إلا إذا قوى مثله . ولن تكون الحجاز بمأمن من جيوش الروم وفارس إذا لم تكن العرب ذات سطوة يخشى بأسها . ولا يكون محمد والمؤمنون به بمنجاة من مجاوريهم إذا لم يكونوا أبداً على استعداد لمقاتلتهم بمثل سلاحهم .

قويت كلمة الاسلام وزاد كلب أعدائه فأمر الرسول بقتال المشركين والكفار والمنافقين وجاءت عدة آيات فى قتالهم منها (ياأيها النبى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير ، وقاتلوا المشركين كافة واعلموا ان الله مع المتقين . قاتلوهم يعذبهم الله بأيديهم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين . فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله .. واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث أخرجوكم . انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله . ياأيها النبى حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون . قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) .

* * *

كانت الدولة الاسلامية قد تكونت عند نزول هذه الآية حرصاً عليها ودفاعا عن كيانها واستقامة لأحوالها وإطفاء لنار الفتن التى تترتب على تعدد الأديان قضى الله بهذه العقوبات الزاجرة .

على ان قوانين الدولة ليست إلا بنتائجها ، فان أدت إلى الغاية منها كانت أفضل القوانين وأجلها . ولقد أدى القرآن رسالته وأخرج من الصحراء دولة سادت العالم وأخضعته لقوانين الاخلاق السامية والعلوم العالية والمدنية الراقية التى إذا استطعت أن توازن بينها وبين المدنية الحالية رجحت مدنية العصر الحاضر باعتراف أهم فلاسفة الغرب أنفسهم .

ثم أى عيب فى إطفاء نار الفتن وأى خطأ فى صيانة حياة الدولة وضمان وحدتها ووحدة دينها وحياة زعمائها وسيدها وسيدنا محمد ﷺ ؟

ماذا صنع أنصار لوتر وأنصار كالفان فى مختلف بقاع العالم بلا تشبيه ولا تمثيل ؟ أى كمية من الدماء هدرت فى البلاد المسيحية منذ ظهور المسيح حتى الآن ؟ بل ماهى كمية الدم التى أريقت فى أوروبا وغير أوروبا تنفيذاً للسياسة الماكيافيلية الدولية والداخلية : ألا ترى الشعوب تستأصل استئصالا ؟

دعك من حكم ماكيافيل فى كتابه « الامير » وانظر ماهى حكمه الأخرى التى اتبعتها الدولة تلقاء الدولة ولا تزال تتبعها إلى الآن .

ولما كانت دراستنا علمية فنحن نجتزىء فى أمانة عن كتب ماكيافيل بالآتى :

حكم ماكيافيل ومواعظه

مستخلصة من خطبه عن تيت — ليف

الكتاب الاول

١ — إذا اراد الناس ان يحكموا حكما صحيحا وجب عليهم ان يقدروا الذين يعلمون دون هؤلاء الذين لا يعرف كيف يستطيعون حكم دولة

٢ — الأفضل أن نختار لبناء دولة ناحية ملائمة خصبة . لان ضروب الاكراه التى لا تفرضها الطبيعة يستطيع القانون دائما أن يفرضها . وبعدئذ تتمتع ببقية المزايا . (الفصل الأول)

٣ — لا يخضع الناس أبداً لقانون جديد يقيم نظاما جديدا فى دوله إلا إذا ثبت لهم بحكم الضرورة ان الواجب يقضى بالطاعة له (فصل ٢)

٤ — من الواجب على من ينظم جمهورية ويسن قوانينها ان يفرض ان جميع

الناس رجال سوء . وأنهم يستخدمون خبث عقولهم فى كل مرة تسمح لهم الفرصة بذلك .

٥ — لا يحسن الانسان صنعا إلا بدافع الضرورة . . . فالجوع والفقر يجعلان الانسان مجداً مبتكراً . والقوانين تجعله طيباً ، (فصل ٣)

٦ — إن انفصال عنصر الشعب عن مجلس الشيوخ الرومانى جعل هذه الجمهورية قوية . . . تتولد المثل الطيبة عن التربية الطيبة ، والتربية الطيبة ، عن القوانين الطيبة والقوانين الطيبة عن ذلك الهرم الذي ينزل عليه السخط فى غير مبالاة ولا تقدير (نظراً لان الناس لا يقبلون القوانين الجديدة إلا إذا فرضتها الضرورة) . ومن النادر أن تكون شهوات الشعوب الحرة ضارة بالحرية (فصل ٤)

٧ — اذا أردت أن تخلق شعبا عديدا مجهزا بالسلاح كى تستطيع ان تبنى امبراطورية كبيرة فانك تصنع هذا الشعب بطريقة لا يتسنى لك فيما بعد أن تسير به وفاق هواك ، واذا انت احتفظت به صغيرا أو اعزل من السلاح كى تستطيع ان تقتاده فانك لا تقوى على الاحتفاظ به إذا ما اتسع نطاق املاكه ، والا فانه يصبح شعبا ذليلا حقيرا ، وكنت فريسة من يهاجمه (فصل ٦)

٨ — القليل من يعمل لحيازة القليل ، (فصل ٧)

٩ — بقدر ما تفيد الاتهامات الجمهوريات تضرها الفريات (فصل ٨)

١٠ — يجب أن يكون الانسان وحيداً كى ينظم جمهورية من جديد أو يصلحها إصلاحا تاما بعيداً عن نظمها القديمة .

١١ — النتيجة تبرر الواقع ، فاذا كان الواقع اتهاما وجب أن يكون أثره عذراً . (فصل ٩)

١٢ — اقتل ابن بروتس فانه أقوى الادوية وأشد الضرورات .

١٣ — من الناس من يرغب فى الحرية ليعيش هادئا . ومنهم من يريدها ليضطهد غيره (فصل ٦١)

١٤ — يجب على الامير أن يعدم أمير الدولة الفاسدة . (فصل ١٧)

١٥ — العادات فى حاجة إلى قوانين حسنة بقدر حاجة القوانين إلى عادات حسنة .

١٦ — يجوز أن تكون القوانين حسنة فى بداية العمل بها . ولكنها لا تكون كذلك عندما يصبح الناس أقل طيبة .

١٦ — تناقض — يجب الاستيلاء أولا على السلطة لاصلاح الدولة . ولكن اصلاح الدولة يتطلب فرض وجود رجل طيب . والاستيلاء على الدولة بالاكراه مفروض فيه أن الرجل المستولى عليها رجل سوء (فصل ١٨)

١٧ لا تحتمل الدولة تعاقب أميرين ضعيفين دون أن تتقوض دعائمها . إلا إذا كانت نظمها القديمة قادرة على أن تكون دعامة لها . (فصل ١٩)

١٨ — يجب أن لا يخاطر الانسان بكل ثروته عند مالا يخاطر إلا ببعض قواه فالاخطاء فى بلد نظامى لا تعادلها المواهب مطلقا . لأن الاجراءات التى يتخذها لا تكون حكيمة أبداً إذا جاز للانسان أو إذا وجب عليه أن يخاف اتباعها . (فصل ٢٢)

١٩ — على من يريد إصلاح دولة قديمة فى صورة دولة حرة أن يحتفظ بكل العادات القديمة على الاقل . (فصل ٢٥)

٢٠ — على من يصبح أمير دولة (وبخاصة متضعضعة الدعائم) أن يراعى أفضل وسيلة أمامه للاحتفاظ بهذه الامارة وهى أن يعمل فى الدولة شيئا جديداً . بما أنه أمير جديد .

وعلى من يسلك سبيل الخير إذا أراد الاحتفاظ بمركزه أن يسلك سبيل الشر (فصل ٢٦)

٢١ — يعرف الناس نادرا أن يكونوا رجال سوء تماما أو رجال طيبه تماما (فصل ٢٧)

٢٢ — جميع الجمهوريات ناكرة للجميل بطريقة ما نحو رعاياها . والشعوب تعض فى قسوة بعد استرداد الحرية أكثر مما تعض بعد الاحتفاظ بها (فصل ٢٨)

٢٣ — لكل دولة حرة غرضان . احدهما اكتساب الحقوق وثانيهما البقاء حرة .

ومن الواجب أن تخطىء فى أى الحالتين بدافع المغالاة فى الحب .

إن الشعوب لا تلجأ إلى نكران الجميل بدافع البخل مطلقا وتلجأ اليه - أقل مما يلجأ اليه الامراء بدافع الريبة لأن أسباب الشك أقل لديها منها عند الأمراء .(فصل ٢٩)

٢٤ - يجب على الامير أن يذهب إلى الحرب بنفسه . (فصل ٣٠)

٢٥ - لا ينبغى لأحد ان يسوف فى امر الصلح مع الشعب وضمه اليه حتى ساعة الخطر . والا فان الرجل العادى يحكم بان هذه الرعاية لا ترجع اليك . ولكنه يرجع إلى اعدائك ولما كان من الواجب عليه ان يخشى إذا ما انقضى زمن الضرورة ان تسحب ما وهبته اليه بحكم القوة فانه لا يقر لك بجميل .

٢٦ - يجب على من يقبض على ناصية دولة سواء اكان اميراً ام جمهورية ان يعرف مقدمامن من الرجال يمكن ان تدعو اليه الحاجة ساعة الضرورة . فلا ينتظر إلى أن تحين هذه الساعة فيتعذر السير معهم كما لو اختارهم من قبل . فمن حكم نفسه على غير هذه القاعدة - أميراً كان أو جمهورية - ولا سيما لو كان أميراً - وظن أنه يضم اليه الرجال بحسن الصنيع إذا ماجاءت ساعة الخطر خدع نفسه . فهو لا يضمن واحداً منهم فحسب بل انه يعجل خرابه . (فصل ٣٢)

٢٧ - إذا ظهر عيب فى جمهورية . . . . وأصبح جسيما بحيث بدأ يخيف الجميع فمن الحكمة التساهل معه والتسويف فى العلاج عوضا عن ارادة استئصاله (فصل ٣٣)

٢٨ - ان السلطة التى يسندها الوطنيون لانفسهم ضارة بالحرية على نقيض تلك التى تخولهم إياها الانتخابات الحرة .

٢٩ - لا تخرج الدول بصعوبة من المآزق الاستثنائية ألا بشىء يشبه الدكتاتورية الرومانية، لأن النظم العادية فى الجمهوريات تتحرك فى بطء (فاى مجلس أو أى هيئة اذارية أو قضائية لا تستطيع أداء أى شىء بمحض قوتها . ولا بد لجميع الهيئات من أن يعتمد بعضها على بعض فى أحوال كثيرة)

وليس من جمهورية تكون مستكملة العدة إذا لم تتأهب لكل حادث محتمل (فصل ٣٤)

٣٠ — يجب على الوطنيين الذين نالوا كل أنواع الشرف أن لا يحتقروا أقل منهم . (فصل ٣٦)

٣١ — على الجمهوريات النظامية أن تكون خزانتها غنية ورعاياها فقراء.

٣٢ — يحسن استخدام الزمن للشفاء من الفوضى المتولدة فى الجمهورية إذ قد يحصل أن تزول هذه الفوضى من تلقاء نفسها مع الزمن . اما ان يسن قانون يستأصلها من جذوعها فامر سيء . (فصل ٣٧)

٣٣ — اظهر بانك تسمح بما تعجز عن منعه . (فصل ٣٨)

٣٤ — على من يريد الاحتفاظ بشيء على كره من غيره أن يكون أقوى ممن يكرهه على قبول ارادته . (فصل ٤٠)

٣٥ — من العقم والمهاترة أن يقفز الانسان من الضعة إلى السمو . ومن الرحمة إلى الوحشية دون فترة انتقال لائقة .

فعند مايريد الانسان أن ينتقل من الحسن إلى السيء وجب عليه أن يقوم بذلك باتباع الوسائل الوسط الضرورية . بحيث لا يفقد أصدقاءه الاقدمين ولا يفوته اصطناع جدد . وإلا كشفت خبيئتنا وهذا هو الخراب . (فصل ٤١)

٣٦ — يستطيع الناس أن يفسد بعضهم البعض بسهولة . . . إذا دعت المصلحة أو الطمع .

وعلى المشرعين أن يلجموا الشهوات الانسانية وينتزعوا منها الامل فى انطلاق غاراتها دون عقاب (فصل ٤٢)

٣٧ — من العقم أن تقوم جماعة بلا زعيم

يجب على الانسان أن لا يهدد حتى لا يطلب الاجازة بعدئذ .

من الحمق وانعدام التبصر أن يسأل الانسان شيئا ويقول أولا أريد أن أسيء اليك به . إذ ليس من الواجب كشف القناع عن النية، ولكن من الواجب السعى فى سبيل الحصول بأى ثمن على ماترغب . فيكفى إذن أن تطلب من غيرك أسلحتك دون أن تقول له : أريد أن أقتلك بها بما انك تستطيع أن ترضى ارادتك متى كانت الاسلحة بين يديك . (فصل ٤٤)

٣٨ — انه لمثل سيء ان لا ينفذ الانسان قانونا ساريا، لا سيما إذا كان هو واضعه. اما ازكاء نيران السباب والهجوم كل يوم على الجمهورية فامر ضار بمن يحكمها، إذ من الضروري واحد من أمرين: فاما الكف عن مهاجمة شخص أو مهاجمته مهاجمة قاضية، ليأتي بعد ذلك دور العمل على تهدئة خواطر الناس وتمكينهم من أسباب الاطمئنان وراحة العقل (فصل ٤٥)

٣٩ — يتدرج الناس من مطمع إلى آخر، ولذلك يسعون أولا فى أن لا يهاجمهم أحد، ثم يهاجمون غيرهم بعدئذ.

ويجب على كل جمهورية أن يكون بين قوانينها قانون يسهر تحت ستار الخير على أن لا يستطيع الوطنيون اقتراف أى ضرر بحيث تكون سمعتهم قائمة على الخدمة والنفع دون الاضرار بالحرية. (فصل ٤٦)

٤٠ — على من يريد أن لا تخلع وظيفة على رجل دنيء أو سيء أن يعمل على أن يطلبها رجل من أدنأ خلق الله وأسوأهم أو أنبل خلق الله وأطيبهم (فصل ٤٨)

٤١ — يجب أن تعجز أى هيئة أو أى سلطة عن وقف أعمال الدولة (فصل ٥٠)

٤٢ — يجب على الجمهورية أو على الأمير أن يظهر بمظهر من يمنح ما تكرهه الضرورة على منحه للمنتصرين دائما، وعلى بعيدى النظر أن يظهروا كل عمل من أعمالهم فى مظهر انه وحى الضرورة حتى يرتفع قدرهم. (فصل ٥١)

٤٣ — ليس لقمع قحة الرجل الذى استظهر فى جمهورية قوية من وسيلة آكد وأقل فضيحة من أن تقطع عليه مقدما ذلك الطريق الذى وصل منه إلى هذه القوة (فصل ٥٢)

٤٤ — يرغب الشعب غالبا فى خراب نفسه عندما يخدعه سراب من الخير (فصل ٥٣)

٤٥ — لا إمارة حيث تسود المساواة. ولا قيام للجمهوريات حيث لا وجود للمساواة (فصل ٥٥)

٤٦ — الجماهير أحكم وأثبت من الامير. اما أغلاطهم فليس من الواجب القاء مسئوليتها على طبيعة الجماهير كما هو الشأن تلقاء خطأ الامراء انفسهم. لان الجميع ينخدعون بدرجة واحدة عندما يستطيع الجميع ان يُخدعوا بلا خوف Senza rispetto (فصل ٥٨)

الكتاب الثانى

من خطابات تيت - ليف

١ — تتكون الشعوب الكبرى حيث الزواج حر، وحيث يُرغب فى الرجال بشدة، لان كل إنسان يعقب طوعا عدداً من الاولاد بقدرما يستطيع أن يغذيه إذا لم يخش سلب أملاكه وعلم أن هؤلاء الاولاد يستطيعون فوق أن يولدوا احراراً لاعبيداً ان يصلوا بأهليتهم إلى ان يكونوا امراء . (فصل ٢)

٢ — يجب إجراء الحروب « قصيرة وشديدة » (على نمط الرومان) (فصل ٦)

٣ — فى الاعتداء الغير المباشر — ان هذه الطريقة التى اتبعت فى إعلان الحرب قد عمل دائما على مقتضاها الاقوياء الذين أوتوا إيمانا واحتراما لغيرهم . لأنى إذا أنا اردت ان احارب احد الامراء، وكان بيننا معاهدات وثيقة طبقت خلال زمن طويل، فانى أرى أن اهاجمه لاسباب ومبررات وعلل خاصة بأحد أصدقائه عوضاً عن ان اهاجمه لاسباب وعلل خاصة بذاته، ولا سيما إذا علمت انى وانا اهاجم صديقه اما ان استفزه فيذكر الاهانة التى لحقت به واذن ابلغ قصدى بمحاربته، واما انه لا يتحرك فيعلم مبلغ ضعفه وقصوره عن الولاء والاخلاص بالامتناع عن الدفاع عن واحد ممن « حماهم » (فصل ٩)

٤ — يستطيع الانسان ان يبدأ حربا بارادته . ولكنه لا يستطيع ان ينتهى وفاق مشيئته.

٥ — ليس الذهب عصب الحرب. ولكن عصب الحرب هم الجنود والقواد المتبصرون والحظ . (فصل ١٠)

٦ — ليس من التبصر مصادقة أمير يفوق إدعاؤه قوته

٧ — المحالفات التى تبرمها مع أمراء لا يسهل عليهم شد أزرك بسبب بعد المركز، والعجز عن المساعدة أو بدافع إضطرابهم او لاى سبب آخر لهى محالفات تؤدى إلى

وفم ذكر من يحذرها ا كثيرما تؤدى إلى المساعدة (فصل ١١)

٨ — هل من الأفضل اعلان الحرب على انتظارها عندما نخشى أن نكون موضع هجوم؟

يستطيع الانسان أن يخاطر بجميع قواته فى الداخل دون أن يخاطر بكل حظه. أما فى الخارج فانه يخاطر بكل حظه دون أن يستخدم كل قواه. (فصل ١٢)

٩ — ينتقل الانسان من الحظ التعس إلى الحظ السعيد بالمكر دون القوة ، فالقوة وحدها لا تكفى ولكن من الممكن أن يكفى المكر وحده (فصل ١٣)

١٠ — يخطىء الناس غالبا عندما يظنون انهم يغلبون السمو بالذلة والمهانة.

١١ — لا ينبغى للامير أن ينزل عن شىء بالاتفاق مطلقا إذا أراد أن ينزل عنه بشرف ، ولا سيما إذا ظن ان فى وسعه الاحتفاظ به ، لان الأفضل دائما تقريبا ان تدع القوة تنتزعه منك دون أن تدع الخوف من القوة يفقدك اياه ، وذلك عندما يكون الامر قد وصل إلى حد ان لا يكون فى وسعك النزول عنه كما تقدم. لانك إذا نزلت عنه خوفا من القوة ، تنزل عنه اجتنابا للحرب وتوفيرا لآلامها ، وأنت لا تتجنبها فى أغلب الاحيان ، لان اجابة الالحاح يؤدى الى الحاح آخر ، ثم آخر ، وكلما قل اعتبارك ازداد التسلح ضدك ، وكلما ظهرت ضعيفا أو ذليلا دنيئا ، قل حماتك ، أما إذا أنت ، على نقيض ذلك ، هيأت أسباب الدفاع عن نفسك ووسائله على الفور من علمك بارادة خصمك اشتدت الرغبة فى مساعدتك لانك قد تسلحت ، أما إذا أهملت نفسك فلا يساعدك أحد مطلقا.

وهذا فى حالة مايكون لك خصم واحد. أما إذا تعدد أعداؤك فمن التبصر دائما أن تتقدم إلى أحدهم بالمنح والتنازل حتى ولو كانت الحرب قد أعلنت كى تفصلهم عن بعضهم وتشتت شملهم. (فصل ١٤)

١٢ — الافضل لك أن تتخذ أى قرار ولو كان خطرا على أن لا تتخذ. (فصل ١٥)

١٣ — من المستحيل على جمهورية أن تنجح فى أن تبقى فى سلام ممتعة بالحرية داخل حدودها الضيقة ، فاذا لم تضايق غيرها فانها هى التى يضايقها غيرها ، وهذا ما يترتب عليه ضرورة اكتساب الحقوق وإرادة هذا الاكتساب. فاذا لم يكن لها أعداء فى

الخارج أوجدت لها فى الداخل ، كما هو حاصل ضرورة فى الدول الكبرى (فصل ١٩)

١٤ — قد يكون هناك مجال لاستخدام السلاح والقوة . ولكن من الواجب الاحتفاظ بهما لاستخدامهما فى النهاية إذا كانت الوسائل الاخرى لا تكفى وحيثما كانت هذه الوسائل الاخرى لا تكفى (فصل ٢١)

١٥ — ان أتعس دولة بين أتعس الدول هى دولة أمير أو جمهورية تصل الى العجز عن عقد الصلح أو العجز عن الاستمرار فى الحرب ، (فصل ٢٣) .

١٦ — يجب على الأمراء الحكماء والجمهوريات الحكيمة أن تقنع بالانتصار لان الضياع مكتوب فى أغلب الاحيان على من لا يقنع بالنصر (فصل ٢٧)

١٧ — يجب ان لا تفتر مطلقا فى احترام رجل نظنه لا يفكر فى الانتقام بينما يتلقى إهانة بعد إهانة بسبب ما يحدق به من الاخطار أو ينزل به من الخسائر الخاصة (فصل ٢٨)

١٨ — ان الجمهوريات والامراء الاقوياء لا يشترون الصداقة بالمال ولكن بالجرأة والاقدام وسمعة قوتهم ، فما يشترى بالذهب لا يدافع عن نفسه بالحديد (السلاح) (فصل ٣٠) .

١٩ — على الأمير أن يسير ببطء وهو يتدخل فى شأن أحد المنفيين لان ذلك مما يخجله قليلا ، والغالب أنه يؤدى الى الاضرار به اضرارا جسيما . (فصل ٣١)

الكتاب الثالث

١ — إذا أردنا أن يستمر مذهب أو جمهورية زمنا طويلا فمن الضرورى أن نعود فى أغلب الاحيان بأيهما الى بدايته . . . .

٢ — من الاساءة أن نسيء الى الاساءة (فصل ١)

٣ — من تمام الحكمة أن تتصنع الجنون عند الضرورة (فصل ٢)

٤ — من الضرورى أن تقتل أبناء « بروتس » إذا أردت الاحتفاظ بحرية مكتسبة حديثا . (فصل ٣)

٥ — ان الأمير الجديد لا يستطيع أن يعيش آمنا مطمئنا فى امارة ما دام يعيش فيها من انتزعت منهم هذه الامارة .

والنعم الجديدة لا تنسى الاهانات القديمة (فصل ٤)

٦ — يبدأ الملوك فى فقدان الدولة ساعة إذ يفسدون القوانين والعادات والعرف التى عاش الناس فى كنفها دهرا طويلا .

كسب حب الاخيار أسهل جدا من كسب حب الاشرار . والطاعة للقوانين أيسر من ارادة اخضاعها .

إذا حسن حكم الناس كفوا عن السعى وراء حرية أخرى أو ارادة حرية أخرى (فصل ٥)

---

٧ — يجب أن تكرم الماضى ، وتطيع الحاضر ، وترغب فى خيار الامراء وتمكينهم من عملهم كما هم ، والا عمل الانسان على خرابه وخراب وطنه .

الاموات لا يفكرون فى الانتقام ، والاحياء غالبا ما يتركون العناية بهذا الا نتقام للموتى . وليس فى الوسع تجريد أيا كان من سلاحه تماما إذا بقيت له مدية ، كما ليس فى الطوق تلويثه تماما ما دامت نار الانتقام تضطرم فى فؤاده .

التهديدات تعرض الانسان الى أفدح الاخطار أكثر من الاهانات ، إذ الواجب يقضى بملاطفة الناس أو التأكد من انضمامهم اليه دون اضطرارهم أبدا الى الطرف الاقصى حتى يفكروا فى أن الواجب يقضى عليهم بالموت أو القتل .

لا يقلق أعمال الناس أبدا ولا يلقى الاضطراب فيها إلا تغير الخطة فى لحظة .

لا يمكن الانتهاء إذا كانت المؤامرة ضد واحد ، ولكن من الصعب الانتهاء إذا كانت المؤامرة ضد اثنين .

عند ما تكون المؤمرات قوية يجب على الامير الذى يريد التأجيل لصالحه أن يتبع أفضل وسيلة وهى أن يحكم تدبير فرصة جديدة للمتآمرين حتى إذا ما خالوا ان الزمن اتسع للعمل هيئوا الفرصة عمليا لتمكين من يتهددون من وسيلة القصاص منهم .

أما إذا كانت المؤامرات ضعيفة ففي الوسع ومن الواجب سحقها دون تهيئة الفرصة (فصل ٦)

٨ — من الواجب على الانسان أن يعول على الزمن حتى يتهيأ الظرف المناسب لاتمام كبريات الاعمال، والا فقد كتب البؤس والفشل عليه وعلى مشروعاته .

ان ارادة الانسان تحرير شعب يريد أن يعيش عبدا ذليلا ، لأصعب وأخطر من أن يريد الانسان استعباد شعب يريد أن يعيش حرا (فصل ٨)

٩ — الحرب عادلة بالنسبة لمن فرضتها عليهم الضرورة ، والاسلحة صالحة لمن لا أمل لهم إلا فى السلاح (فصل ١٢)

١٠ — الافضل أن يوجد زعيم فرد متوسط الكفاءة على أن يقوم اثنان على جانب عظيم من المقدرة ولكل منهما سلطان متعادل (فصل ١٥)

١١ — على الامير أن يجتنب العمل على اثارة الكراهية ضده ، وأفضل طريقة تضمن ذلك تنكب الافتئات على أموال رعاياه (فصل ١٩)

١٢ — تخضع الناس لدافعين جوهريين : الحب والخوف .

وأهم مسألة هى النفوذ لان كل شىء يقوم عليه (فصل ٢١)

١٣ — يجب أن يكون الانسان قويا ليأمر بالعظائم ، ومن كانت له هذه القوة وامر بالعظائم لا يستطيع بعدئذ أن يحمل الناس على طاعته باللين .

وعلى الامير أن يبحث فى رعاياه عن الطاعة والحب ، واتباع القوانين ، وتقدير الناس على أنه « رجل فضيلة » فيها كفالة الطاعة ، أما الحب فيأتى له عن اللطف والانسانية والرحمة (فصل ٢٢)

١٤ — من الاشياء ما يجعل الامير بغيضا فى نظر الشعب ، وأهم هذه الاشياء الحرمان من الفائدة ، أما الشىء الثانى فالظهور بمظهر الفخور المتكبر (فصل ٢٣)

١٥ — ليس من شىء اجدى للدولة الحرة من استبقاء الرعايا فى الفاقة . (فصل ٢٥)

١٦ — من الواجب توحيد دولة ممزقة ، ولكن هذا الرأى لا أساس له من الصحة

لان الاحتفاظ بالدولة يقتصى تمزيقها .

لايجاد وحدة الدولة الممزقة ، واعادة تكوينها لا بد من ثلاثة أمور : فاما قتل زعماء العصيان،واما ابعادهم ، واما اكراههم على الصلح والاتفاق .

وهذه الوسيلة الاخيرة أخطر الثلاث وأقلها اطمئنانا ، وأكثرها عقما

وأما الاولى فأكد من الثانية ، ولكن بما أن تنفيذ خطط كهذه لها جوانب عظيمة وكريمة فان الجمهوريات الضعيفة لا تعرف القيام بهـا ، وهى بعيدة كل البعد عن القيام بها حتى لتجدن مشقة كبرى فى حملها على اتباع الدواء الثانى وهو الابعاد (فصل ٢٧)

١٧ — لا تستطيع جمهوريه أن تعيش ولا ان تحكم نفسها دون وطنيين حسنى السمعة(فصل ٢٨)

١٨ — ان الحسَدَةَ لا شفاء منهم إذا ولدوا فى دولة فاسدة ، ومن المحتمل ان يسلموا بدمار وطنهم فى سبيل ارضاء عبث قلوبهم وعندئذ لا دواء على الاطلاق إلا الموت . (فصل ٣٠)

١٩ — إذا أردنا أن يعدل شعب أو أمير عن اتفاق معه ،فليس من وسيلة آكد ولا أضمن ولاأثبت من أن تحمله على ارتكاب شيء من الخسة ضد من يسعى للاتفاق معه لان الخوف من العقاب الذى يظن انه يستحقه يجعله دائما بعيدا عن التفكير فى الاتفاق . (فصل ٣٢)

٢٠ — من الجرأة التامة ان نبدأ معركة لا نستخدم فيها جميع قواتنا ونخاطر فيها بكل حظنا .

٢١ — ان التنحى عن الاصدقاء الذين هاجمهم العدو أفضل من الدفاع عنهم ثم الكف عن هذا الدفاع فيما بعد.فباحدى الطريقتين يفقد الانسان أصدقاءه وقواه، وبالاخرى يفقد أصدقاءه وحدهم .

ليست الالقاب هى التى تخلد الرجال وانما الرجال تخلد الالقاب

ومن الواجب أن لا نتحدى أى رجل من رجال الجندية حتى يكوّن جيوشاً ما دام معين الرجال فياضاً ،لان الامير الذى كثرت رجاله وقلت جنوده يجب أن لا يشكو

جبن الرجال ولـكن يجب عليه أن يشكو كسله وقلة تبصره . (فصل ٣٨)

٢٢ — إذا كان كريها أن يستخدم الانسان التـدليس والغش فى كل شيء فان ذلك محمود ومجيد فى سير الحرب . ومن غلب العدد بالمـكر والخداع هو تماما عدل من يغلبه بالقوة : (فصل ٤٠)

٢٣ — من الواجب على الوطن أن يدافع عن نفسه بالخسة أوباعمال المجـد . ومهما كانت الطريقة فانه دفاع حسن .

٢٤ — إذا كان الغرض الذى لامناص منه هو انقاذ الوطن فليس لنا أن نعنى باى اعتبار بما يسمى عدل أو ظلم أو انسانى أووحشى. أو محمود أو خسيس . ومن الواجب أن نتبع المنهج الذى ينقذ الوطن ويحتفظ له بحريته مهما كان. ومن الواجب أن نضرب عرض الأفق باي منهاج آخر . (فصل ٦١)

٢٥ — لا نفاذ لوعود خلقتها القوة (فصل ٦٢)

٢٦ — الصلح أثقل على العبيد من الحرب على الاحرار (فصل ٦٤)

٢٧ — على الوطنى الصادق أن ينسى فى سبيل الوطن ما لحق به من اهانات خاصة (فصل ٦٧)

٢٨ — الجمهورية فى حاجة جديدة إلى إجراءات جديدة كل يوم إذا أردنا أن تبقى حرة .وتحدث الجرائم ضد الافراد العاديين فى الجمهورية آثارا سيئة ولـكنها ليست قاتلة لان الوقت دائما مايسمح باصلاحها . ولكن ليس ثمة من وقت لاصلاح ما يرتكب منها ضد الدولة ، وهى جرائم ان لم يصلحها رجل كفء انهـارت الدولة اطلالا . (فصل ٦٩)

• • •

ومن الواجب بعدما تقدم أن ندون هنا الحكم التى نستخلصها من المقدمات الموجزة التى افتتح بها ماكيافيل الـكتب الثمانيـة التى وضعها فى Istorie florentini ولا سيما فى الـكتاب الثانى عن « الجاليات » التى تزرع فى بلاد الشعوب المغلوبة . (راجع ص ٦٤ و ٦٥ من طبعة Le Monnier بفلورنسا سنة ١٩٠٥ .) وفى كتابه الخامس عن « الحروب التى كانت تبدأ بلا خوف ، وتستمر بلا خطر ، وتنتهى بلا

ضرر » (ص ٢٢٣) والكتاب السادس عن « الغرض الذى يرمى اليه من يشرع فى حرب » (ص ٢٧٦ — ٢٧٧) وفى الكتاب السابع عن الانقسامات فى جمهورية (ص ٣٣٠) وفى الكتاب الثامن عن « المؤامرات » أيضا باعتبارها الموضوع الشاق العزيز على ما كيافيل .

ومن الواجب بلا شك أن لا نهمل السبعة كتب التى وضعها عن « فن الحرب » رغما من طبيعتها الفنية بوجه عام . ففى الكتاب الثانى فصل ٨ نجد افكارا مفيدة عن العادات والعرف ، ولا سيما فيما يتعلق بأثر المسيحية فى ذلك ، فقد قال فى هذا الصدد « كان المغلوبون يعدمون فيما مضى أو يُسْتَبْقَون عبيداً ، وكانت المدن تنهب وتحرق والسكان تسلب وتنفى ، أما اليوم فلا يقتل أبدا من بين المغلوبين ، وأكبر ضرر يخشاه الشعب من جراء حرب غلب على أمره فيها هو الغرامات والضرائب ، وفضلا عن هذا فان التلطيف فى حاجة إلى اصلاح ، كما أن ما كيافيل نفسه قد ذكر فى الكتاب الرابع استمرار استعمال السم لدسه فى المآكل والمشروبات التى تترك للعدو وكذلك فى مياه الآبار ، الخ . ومع ذلك فانه لم يستنكر ذلك كما قال ارتان فى كتابه — نيقولا ما كيافيل — عبقريته واخطاؤه .

Artand- Niecolas Machiavel , son genie ses erreurs

(ص ١٩٠ جزء٢) . وراجع أيضا الكتاب السادس فصل ٤ وما بعده . بخصوص صفات الضابط ومهمته . والكتاب الرابع فصل ٦ بخصوص الغنائم والنهب ، والكتاب السابع فصل ١٣ بخصوص قواعد النظام الحربى .

ولكن ليس هذا كل ما فى الموضوع . اذ كلما انعمنا النظر عثرنا على حزمة من المواعظ والحكم أو الصيغ أو الافكار سواء فى الاربعة أجزاء التى أسماها Légazioni — مراسلات ما كيافيل الكبيسة خلال ٣٤ سفارة أو ٤٥ مهمة

Correspondances diplomatiques de Machivel pendant les trente quatre légations,45 missions en tout .)

وهى السفارات التى استسفر فيها أو اشترك فيها (طبعة Passerini et Milanesi

أو فى مراسلاته الخاصة Lettere familiari .. Edi Sansoni وعلى الخصوص

فى النقط التى دونها بسرعة حتى يؤلف كتابه «تاريخ فلورنسا» أو فى «فصول الحظ» أوفى «فصول الخسة» أوفى الحمار الذهبي L,âned.or أوفى روايتيه Clitie,Mandragore ولكن ما ندونه هنا لا يقدم ولا يؤخر ، ولا يزيد ولا ينتقص . ولا يغير أو يطور ، ذلك بان روح ما كيافيل وجوهره ، أي الما كيافيلية الرسمية الاصلية التى استقيناها من مصدرها الصحيح قد تجلت للعيان ، ولذلك فلم يبق أمامنا إلا أن تقول إن فريق الكتاب العديدين الذين حكموا ضده لما ذاع عنه من سمعة دون أن يقرأوا سطرا واحدا من كتبه ، وكذلك الذين مدحوه وحبذوه ليسوا جميعا مما يعتد برأيهم إلا بعد رد افكار ما كيافيل لأصلها وتجريدها من التجميل وكل ماهو تشويه .

الما كيافيلية الطفيلية

لقد عرفنا حتى الان ما كيافيلية ما كيافيل ، ولكن هناك ما كيافيلية طفيلية اذا لم تكن مستنبطة من اراء ما كيافيل الخاصه فان الناس قد اصطلحوا على أن يطلقوا عليها ذلك الأسم ، وهذه الما كيافيلية الطفيلية لم تكتف بأن تندمج فى الما كيافيلية الصحيحة الرسمية الأصلية بل إنها حلت محلها فى أغلب الاحوال ومن المتعذر فصلها عنها كما أن من المستحيل تجاهلها ،

ان خلاصة هذه الما كيافيلية الطفيلية تجدها فى عشرين بيتا من الشعر اللاتينى الذي وضع فى القرن الثامن تحت عنوان

(Livini Meyerii, De Institutione principis , in ejusdem Poematum libro XII , Bruxelles, 1727

ويمكن ترجمتها بالفرنسية فيما يلى هكذا تقريباً

Vois quels preceptes dignes de lui suivent au loin le principe et contemple les ruisseaux qui découlent de la source impure .Tout ce qui plait est permis . Il n,est point de chaînes qui puissent

lier le roi , et les parjures ne sont pas un crime . Ils ' offre un motif facile, quoique fictif, de violer une Alliance ; il conviendra de l'enveloppe variée du droit , S,il ne s' en présente aucun , si toute couleur de Justice et de droit fait défaut, et que tu ne puisse pas supporter les ennuis de la paix , souviens - toi de harceler, par de ruses, les royaumes voisins et n'hésites pas à'les accabler d, opprobres jusqu' à ce que, ponssés à bout, les rois soient oblige's de prendre les armes. Que tes propres gens te craignent, aime avec joie le nom des tyran , et ne te fatigue pas à attacher les cœurs par amour . Que la cour dé chirée exile loin d'elle les nœuds de l'amitié . Divise Les coeurs qui s'accordent , sème des semences de dispute pepetuelle . et qu ' un autre s'oppose aux efforts des autres . Ou demande quelle religion l'emporte. Les rois n'en doivent observer aucune . Chacun a pourDieu sa fortine , et il ne règne pas dans tont le ciel une plus noble divinité. Telle est en effet l'espèce et la forme du prince policé , »

وإليك ترجمة هذه القصيدة بالعربية :

انظر أى المواعظ جديرة به وهى تتقصى المبدأ عن بعد ، ثم تأمل في الجداول تنحدر من الينبوع الكدر ، فكل ما يرونه مباحا ، وليس هناك من أغلال تستطيع أن تقيد الملك ، والحنث فى الايمان ليس جريمة ، فهو يتقدم إلى نفسه بدافع سهل لا نتهاك تحالفه وإن كان هذا الدافع صوريا ، وإذن كان من اللائق ان يستغشى هذا العمل غطاء من الحق مختلفة ألوانه ، وإذا لم يتح أى ظرف ، وإذا كان أى لون من ألوان العدالة والحق بعيداً عن متناول اليد ، وليس فى مقدورك أن تتحمل منغصات السلام ، فاذكر ان عليك ان تنهك قوي الممالك المجاورة بضروب المكر والخداع ، ولا تتردد فى إبهاظهم بالقاذورات والعار حتى إذا مابلغ صبر الملوك نهايته اضطروا إلى امتشاق الحسام. وليخشك رجالك، واحبب اسم الظالم فى فرح وبهجة ، ولا تكل من ربط القلوب بأواصر الحب. ولتتجاهل الحاشية المزقة عروات الصداقة ، وفرق بين القلوب المؤتلفة ، وابذر بذور الشحناء ابديا ، ولتحمل الغير على مقاومة

مجهود الغير، ثم انت تسألنى اى الأديان يجب ان يسود؟ فاعلم ان الواجب يقضى على الملوك أن لا يتبعوا أى دين، فلكل منهم إله هو حظه ولا معبود أنبل من هذا يسود السماوات ويحكمها. وهذا فى الواقع هو موضوع وشكل الامير المهذب»

وقبل هذا الشاعر الماهر أى فى سنة ١٦٦٨ وصف حياة الابلطة شاعر آخر لا تينى، معتمداً على الماكيافيلية فقال:

«فقانون أبلطة الملوك الجدد هو عدم الجرأة على قول الحقيقة، وعدم الخوف من قول الزور: فاخف وتصنع كلما اعوزت الفرصة ذلك حتى تسير وفاق العادات والزمن، فلا تنس يامن تفكر فى حكمة، ان تخدم جميع الازمان حتى يخدمك كل زمان»

ولكن تيوفيل فيتز هربرت Th-Fitzherbert الملقب «بالقسيس الانجليزى النبيل» الذى طبع كتابه «بتصريح من الرؤساء» قد طرح فى سنة ١٦١٠ هذا السؤال «هل فى الجريمة فائدة»؟. ولقد جاء فى هذا الكتاب.

«ان شرف النفس والمنفعة شيئان كل منهما على حدة ولا اتصال لأيهما بالآخر.»

«تكونت الدولة للأمراء. ولم يتكون الأمراء للدولة.»

«يجب أن تعمل الدولة لنفسها أكثر مما تعمل للصالح العام.»

«كل مايمكن أن يضر المجموع قد يكون لفائدة الأمير.»

«فى الوجود قوة مكينة نافعة خارج أقطار الفضيلة.»

«يجب على الامير أن يكون عظيما ونابغة فى الخيانة.»

«على الظلمة أن يتمكنوا بالقسوة والخيانة من البقاء فى الدولة.»

«الأموات لا يعضون»

«ليبغضوا على أن يخافوا.»

«فرق وسر.»

«الظالم الذى يتلطف لا يعيش»

«الظلم مؤسس على الحق العينى ذاته. وعلى سلطان الكتاب المقدس»

«يجب أن نرد نجاح الظلمة إلى المصادفة دون الحكم الالهى.»

« تقوم أسس امبراطورية داوود وموسى على عدد من المذابح . »
« لقد فاز كثير من الظالمين وأفلتوا من العقاب »

وما اقتبسناه عن فينز هربرت هو من النسخة الايطالية التى ظهرت بالانجليزية بعنوان.
« The second of a treatise concerning policy and religion . »
وهذه الكلمات الأخيرة ترشدنا إلى السبيل المؤدية إلى المصدر

«La Poletique et la Religion » (Policy and Religion1) فقوله
السياسة والدين هما كلمتان جاءتا عنوانين لبابين من الكتاب الشهير الذى أذاعه « Innocent Gentillet » باسم « خطب فى وسائل الحكم الخير واستبقاء السلام فى المملكة أو أى أمارة أخرى . وهى مقسمة إلى ثلاثة أجزاء : النصح والدين والبوليس الذى يقضى الواجب على الامير بأن يحتفظ به ولكن هل هذا الاحتفاظ ضد نيقولا ما كيافيل الفلورانتينى ؟ إن هذا الكتاب واضح جلى ، فقد بدأ بوضع قائمة بحكم ما كيافيل التى نقدها فى خطاباته التى انقسمت إلى ثلاثة أقسام : ولكن بما ان كل ما ناقض الما كيافيلية قد صدر عن هذا الكتاب، بل بما ان كل الما كيافيلية الزائفة قد جاءت استنادا إلى أقوال جنتيليه Gentillet فاليك ما زيفه من أقوال ما كيافيل مع أنه أراد أن يقف موقف الناقد من كتاب الامير.

١ — مواعظ الجزء الاول

الخاصة بمجلس الأمير

ا — ان أفضل نصيحة للأمير يجب أن تكون صادرة عن تبصره الذاتى وإلا فلا تجديه النصيحة الطيبة

ب — ولكى يجتنب الامير المداهنين والمتملقين يجب أن يمنع رجال مجلسه من الكلام والارشاد اللهم إلا إذا هو بدأ القول معهم وسألهم رأيهم.

٣ — يجب على الامير أن لا يركن إلى الاجانب أو يعتمد عليهم .

ب — مواعظ الجزء الثانى

الدين الذى يجب على الأمير أن يتدين به

١ — يجب على الامير أن يظهر فى جميع حركاته وسكناته بمظهر من يقدره الناس تقياً ورعاً وإن لم يكن .

٢ — يجب على الامير أن يؤيد البدع الدينية ما دام ذلك لمصلحته

٣ — ان دين الوثنية يملأ القلب كبرياء واقداما يحملانه على أن يقوم بالعظائم ، ولكن دين المسيحيين يؤدى بهم إلى الذلة ، وضعف القلوب ويعرضهم لان يكونوا فريسة.

٤ — ان الماردين فى الدين المسيحى قد بذلوا جهد المتعنت فى القضاء على ذكرى الاداب وكل قديم .

٥ — ترك الوثنية يفسد العالم ويؤدى الى أن لا يعتقد الانسان فى الله ولا فى الشيطان .

٦ — الكنيسة الرومانية سبب كوارث ايطاليا

٧ — ما كان لموسى أن يكره الناس على تنفيذ أوامره لو ان اليد المسلحة نقصته

٨ — لقد اغتصب موسى فلسطين كما اغتصب الغوط جزءا من الامبراطورية الرومانية .

٩ — كان دين نوما (Nume) ثانى ملك خرافى لروما(٧١٤ ق . م — ٦٧١ ق . م) أهم سبب لولاء روما

١٠ — يسعد الرجل ما اتفق الحظ مع حاجات جسمه وروحه

ج — مواعظ الجزء الثالث

فى بوليس الملك

١ — الحرب عادلة ما دامت ضرورية ، والاسلحة معقولة اذا لم يكن للأمل موجود بغيرها ،

٢ – يجب على الامير أن يستخدم بعض حيل مهينة لاعدائه حتى يقضى على كل شهوة تؤدى الى ابرام صلح أو اتفاق

٣ – يجب على الامير أن يقيم فى البلاد التى غزاها جاليات لتحل محل أهل هذه البلاد الاصليين الذين يطردهم هؤلاء ولا سيما فى المناطق القوية

٤ – على الامير الذى يفتح بلدا أن يبادر عقب الفتح مباشرة الى اجتثاث جميع الذين يتألمون من التغيير . وان يستأصل الدم والجنس اللذين انحدر منهما هؤلاء الذين تسلطوا فيما مضى على هذا البلد.

٥ – للانتقام من بلد أو دولة دون اطلاق رصاصة يجب على الامير ان ينشر فيها أخبث العادات .

٦ – من الجنون أن يفكر الانسان فى نعم وملذات جديدة تنسى كبار الموالى ما أصابهم من اهانات منذ زمن بعيد .

٧ – يجب على الامير أن يقتدى بقيصر بور جيا السفاح ابن البابا اسكندر

٨ – على الامير أن لا يكترث بما يشتهر عنه من أنه وحش مادام يطاع .

٩ – الافضل للامير أن يخشاه الناس عوضا عن ان يحبوه .

١٠ – على الامير أن لا يركن الى صداقة الناس .

١١ – يجب على الامير الذى يريد قتل أحد الناس أن يبحث له عن سبب ظاهر . ولن يضيره هذا بشرط ان يترك اموال القتيل لاولاده .

١٢ – على الامير أن يجمع فى نفسه بين طبيعة الاسد والثعلب ،

١٣ – القسوة التى تتناهى الى الخير لا جناح عليها .

١٤ – يجب أن تكون وحشية الامير دفعة واحدة ، وان يتدرج فى ادخال السرور على الرعية .

١٥ – يجب على الظالم الصالح المقدام أن يحافظ على مذهب المراعاة بين رعاياه وان يقتل جميع غواة المصلحة العامة حتى يستبقى ظلمه ،

١٦ – يجوز أن يكون الامير موضع المقت والبغض من جراء فضيلته أو نقيصته على السواء

١٧ — على الامير ان يعمل دائما على اضرام نار بعض العداوات ضد نفسه حتى يحترمه الناس ويخشوه كثيرا إذا ما اضطهدهم

١٨ — على الامير ان لايخشى الحنث والخداع والمصانعة لان المخادع يجد دائما من يخدعهم

٢٠ — يستقدم الامير خرابه وهلاكه اذا هو استخدم اللطف والبشاشة بدافع الخوف .

٢١ — على الامير البصير بعواقب الامور ان لا يرعى يمينه إذا كان اتباعها ضارا به وكانت المناسبات التي قطعها فيها قد انقضت .

٢٢ — اليمين والرحمة والكرم فضائل تضر بالامير ابلغ ضرر ، ولكن يجمل به أن يقتصر على اصطناعها والظهور بمظاهرها .

٢٣ — على الامير ان يروض عقله على ان يكون قاسيا وحشيا لا يرعى في اعماله إلا ولا ذمة حتى يعرف ان يظهر كذلك اذا دعت الحاجة

٢٤ — على الامير الذى يريد قطع أسباب السلام الذى وعد به واقسم على احترامه تلقاء جاره ان يثير الحرب بالهجوم على صديق ذلك الجار

٢٥ — يجب على الامير ان يكون لبه وجنانه على استعداد لان يدور حسب الرياح واختلاف الحظوظ وان يعرف كيف يستخدم النقائص عند الحاجة

٢٦ — يجمل بالامير ان يكون شحيحا

٢٧ — ان الامير الذى يريد ان يكون رجل خير واحسان لا يستطيع أن يعيش طويلا فى هذا العالم إلى جانب كثيرين غيره ممن لا قيمة لهم

٢٨ — ان الناس لا يدرون كيف يكونون اتقياء تماما أو اشرارا تماما ولا كيف يستخدمون الوحشية والقسوة تماما .

٢٩ — على من ظهر دائما بمظهر رجل الخير، وأراد أن يكون رجل شر، كي يرقى بعض الرقى، أن يصانع ويدهن انقلابه ببعض مبررات ظاهرية .

٣٠ — ان الامير الذى يحابى بين رعاياه خلال زمن السلم يستطيع بهذه الوسيلة أن يصبهم بسهولة فى قالب الخضوع لارادته

٣١ ـ ان الانتقاض والانقسامات الاهلية نافعة وليست من الموضوعات التى تستحق اللعنة .

٣٢ ـ الوسيلة إلى بقاء الرعايا فى هدوء واتحاد ، والحيلولة دون التحرك هى استبقاؤهم فى حالة البؤس والشقاء

٣٣ ـ على الامير الذى يخشى رعاياه أن يبنى القلاع فى بلده حتى يستبقيهم خاضعين .

٣٤ ـ يجب على الامير أن ينتدب غيره لاداء الاعمال التى يؤدى تنفيذها إلى اثارة العداوة والاحقاد ويحتفظ لنفسه بما يتعلق منها بنعمته

٣٥ ـ لقيام العدالة على وجه حسن يجب على الامير ان يعين عددا وفيرا من القضاة .

٣٦ ـ النبلاء الذين يقبضون على ناصية الحصون والعدالة هم اعداء الجمهوريات الاشداء .

٣٧ ـ ان نبلاء فرنسا يدمرون حالة المملكة إذا كانت المحاكم لا تعاقبهم وتلقى الرعب فى قلوبهم

ان الانسان ليشعر شعورا غريبا عندما يترجم هذه القائمة الطويلة ومن المستحيل أن يجزم بان كل هذا ليس فى أعمال ما كيافيل ، وكذلك من المستحيل أن يجزم بان كل هذا فى أعمال ما كيافيل . وكذلك من الراجح ان كل هذا وما يقرب من هذا فى أعمال ما كيا فيل وإن كان كله فى أعمال كل دولة عصرية .

ولكن هناك مواعظ أخرى استطاع ماشون Machon ان يستخرجها من كتب ما كيافيل بناء على ايعاز ريشليو . واليك بيانها

مواعظ استخلصها ماشون

من خطب ما كيافيل عن تيت — ليف

١ ـ مباح غزو الدول واغتصابها بقوة السلاح

٢ ـ على الامير أن يحتفظ بجمرة العصيان والتناحر بين رعاياه فى سبيل خير الدولة

٣ ـ يجب تهدئة عصيان الشعوب وتأثراتها بالقوة والاكراه.

٤ ـ الوحشية التى تتناهى الى غرض حسن لاغبار عليها أما الوحشية المفيدة فجديرة بالمديح .

٥ ـ يجب اتباع الدين بدافع استبقاء الدولة، وان كان خاطئا كاذبا ضالا ، باعتباره أهم ساعد للدولة .

٦ ـ يجب تهذيب دين الدولة حتى يفى بخيرها والاحتفاظ بها .

٧ ـ يجب على الكنيسة الرومانية ان تنذر الاضطراب فى ولاياتها .

٨ ـ من الواجب انشاء جاليات جديدة فى البلاد المغزوة حديثا أو ارسال جاليات جديدة اليها .

٩ ـ مباح الغش والخداع لخير الدولة بشرط الاستفادة منه .

١٠ ـ يجب أن تكون الملاذ الجديدة واسطة نسيان الاهانات القديمة اذ الواجب يقضى ان لا تنسى الاهانة ابدا .

١١ ـ على الامير أن يستبقى رعاياه فى حالة الفقر حتى يلزمهم الطاعة والخضوع .

١٢ ـ مباح تزييف الايمان والعقيدة فى سبيل خير الدولة وسلام الجمهورية .

مواعظ مستخلصة من كتاب الامير

١ — من الواجب استئصال الامراء والموالى العظام فى البلاد المفتوحة حديثا

٢ — على الامير أن يوفق بين النقائص والفضائل فى دولته ،

٣ — من المناسب أن يكون الامير شحيحا عوضا من أن يكون مسرفا وسخيا

٤ — على الامير أن يعمل على أن يكون مرهوبا عن أن يكون محبوبا

٥ — على الامير أن يجمع بين قوة الاسد ومهارة الثعلب

٦ — تصنع حتى تسود تماما

٧ — يكفى الامير أن يكون فاضلا فى مظهره عن أن يكونه فى مخبره

٨ — على الامراء ان يخلقوا لهم أعداء حتى تستظهر فضيلتهم وعظمتهم
٩ — على الأمير أن يؤثر نصيحة نفسه على نصيحة الغير .
١٠ — عدالة الحرب فى فائدتها .

وإذ أنت أردت المزيد فراجع « كتاب الامير » لما كيافل ولكننا استبقينا خلاصته الى أن يحين حين الكلام عن تطور فكرة الدولة الاسلامية

فما تقدم يتضح لك جليا الفارق بين سياسة الدين الاسلامى فى حربها وسلامها وسياسة المسيحيين فى حربها وسلامها ، ولقد قلنا المسيحيون لان الدين المسيحى لم يخض موضوع الحرب كما يستفاد من أقوال رجال الكنيسة وأساتذة القانون الدولى ، كما انك تدرك مما تقدم السبب الحقيقى فى سرعة انتشار الدين الاسلامى واستظلال العالم المعروف يومئذ تقريبا بظله ، وتفقه لماذا اخفقت سياسة المسيحية ولماذا أخفق دول الغرب باتباع سياسة المجازر .

قد تستطيع سياسة القوة والكبرياء والصلف والخداع أن تحرز نجاحا سريعا وانتصارات ساطعة ، ولكنها سياسة ضربات البورصات التى لا يمكن مطلقا ان يقوم عليها غير ثروات مريبة سريعة الزوال ، فهى تخاطر دائما حتى تؤدى غرضها عن طريق التحريض على تكوين تحالف قوامه الغضب والحقد والحذر والفزع وما الى ذلك من العوامل التى تثيرها فى نفوس الذين تهددهم وفى نفوس الذين تنتهب حقوقهم وتسلبها. انها تخاطر دائما باتلاف مكاسبها عن طريق الحفائظ التى تضرم نارها، شأنها كشأن التاجر الذى تجرد من الضمير يخاطر بفقدان مستقبلة بابتعاد زبائنه الذين تعبوا من خدعه وحبائله ، واذا كان التاريخ قد امتلأ بدوى الانتصارات التى مهدت لها دبلوماسية الخداع والقهر وقعقعة استغلال هذه الانتصارات، فانه قد امتلأ أيضا بالصخب الصامت للسقوط العميق الذى أعقب عدوان سياسة التسلط التى خدمتها دبلوماسية الدسائس والتهديدات وجاء عقابا لهذه الخطط العمياء

والآن ننتقل الى الكلام فى آثار الشرع الاسلامى فى القانون الدولى :

الفصل الرابع

آثار الشرع الاسلامى

فى القانون الدولى

بلاد العرب مهد قواعد الحرب ، فهى المنبع الفياض الذى ارتشف منه العالم كل ما يمكن ان يكون له مساس بالحرب من قواعد، وهى أول بلاد فى العالم تدونت قواعد الحرب فيها وبوبت .

فمنذ اللحظة التى قام فيها ابراهيم عليه السلام ببناء الكعبة فى مكة المكرمة ونحن نجد تقديس هذه المدينة درسا يلقيه السلف على الخلف ، فيتلقى الخلف هذا الدرس قانونا لا تبديل له ولا تغيير ، فالقتال ممنوع حول الحرم المكى كما هو ممنوع فى الاشهر الحرم ، وكذلك كان شأن المدينة من ناحية الاحترام والتقديس منذ القدم

قال ابن اسحاق : قدم المدينة « تبان أسعد أبو كرب ملك اليمن وساق معه حبرين من اليهود وعمر البيت الحرام وكساه ، وكان ملكه قبل ملك ربيعه بن نصر ، وهو من تبع ، واليك كلمة تفصيلية .

وكان هذا الملك قد جعل طريقه حين أقبل من المشرق يتجه الى المدينة ، وكان قد مر بها فى بدأته فلم يهج أهلها وخلف بين اظهرهم إبنا له فقتل غيله فقدمها وهو مجمع لاضرابها واستئصال أهلها وقطع نخلها ، فجمع له هذا الحى من الانصار ورئيسهم عمر ابن طلة أخو بنى النجار ثم أحد بنى عمرو بن مبدول وبينما تبع يقاتلون خصومهم إذا جاءه حبران من أحبار يهود من بنى قريظة وقريظه والنضير والنحام، وهما عالمان راسخان فى العلم ، وجاءاه حين علما بما يريد من أهلاك المدينة وأهلها ، فقالا له أيها الملك لا تفعل ، فانك ان أبيت الا ما تريد حيل بينك وبينها ، ولم نأمن عليك عاجل العقوبة ، فقال لهما ولم ذلك ؟ فقالا هى مهاجر نبي يخرج من هذا الحرم من

قريش فى آخر الزمان، تكون داره وقراره ، فتناهى عن ذلك ورأى ان لهما علما وأعجبه ما سمع منهما فانصرف عن المدينة واتبعهما على دينهما .

وقال ابن هشام : وكان تبع وقومه أصحاب أوثان يعبدونها فتوجه إلى مكة وهى طريقه إلى اليمن حتى إذا كان بين عفان وأمج أتاه نفر من هذيل ابن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد فقالوا له أيها الملك ألا ندلك على بيت مال دائر أغفلته الملوك قبلك فيه اللؤلؤ والزبرجد والياقوت والذهب والفضة ؟ قال بلى ! قالوا بيت مكة يعبده أهله ويصلون عنده . وإنما أراد الهذليون هلاكه كما عرفوا من هلاك من أراده من الملوك وبغى عنده . فلما أجمع لما قالوا، ارسل إلى الحبرين فسألهما عن ذلك فقالا له : ماأراد القوم إلا هلاكك وهلاك جندك : مانعلم بيتاً لله اتخذه فى الارض لنفسه غيره ، ولئن فعلت مادعوك اليه لتهلكن وليهلكن من معك جميعاً .قال فماذا تأمرانى أن أصنع إذا أنا قدمت عليه ؟ قالا تصنع عنده مايصنع أهله ، تطوف وتعظمه وتكرمه وتحلق رأسك عنده وتذلل له حتى تخرج من عنده . قال فما يمنعكما أنتما من ذلك ؟ قالا أما والله أنه لبيت أبينا إبراهيم . وأنه لكما أخبرناك . ولكن أهله حالوا بيننا وبينه بالاوثان التى نصبوها حوله وبالدماء التى يهرقون عنده وهم نجس أهل شرك فعرف نصحهما وصدق حديثهما فقرب النفر من هذيل فقطع أيديهم وأرجلهم ثم مضى حتى قدم مكة فطاف بالبيت ونحر عنده وحلق رأسه وأقام بمكة ستة أيام فيما يذكرون ينحر بها للناس ويطعم أهلها ويسقيهم العسل وكسا الكعبة ، وكان تبع فيما يزعمون اول من كسا البيت وأوصى به وامر بتطهيره وان لا يقربه الناس دما ولا ميتة ولا ميلاقا (هى الحائض) وجعل له باباومفتاحا ، وقالت سبيعة بنت الاجيب لابن لها ويقال له خالد تعظم عليه حرمة مكة وتنهاه عن البغى فيها وتذكر تبعاً وتذلله لها وماصنع بها .

أبنىَ لا تظلم بمكة لا الصغير ولا الكبير
واحفظ محارمها بنى ولا يغرنك الغرور
أبنىَ من يظلم بمكة يلق اطراف الشرور

ابنى يضرب وجهه ويلج بخديه السعير
ابنى قد جربتها فوجدت ظالمها يبور
الله آمنها وما بنيت بعرصتها قصور
والله آمن طيرها والعصم تأمن فى ثبير
ولقد غزاها تبع فكسا بنيتها الحبير
واذل ربي ملكه فيها فأوفى بالنذور
يمشى اليها حافياً بفنائها الفا بعير
ويظل يطعم اهلها لحم المهارى والجزور
يسقيهم العسل المصفى والرحيض (١) من الشعير
والفيل اهلك جيشه، يرمون فيها بالصخور
والملك فى اقصى البلا د وفى الأعاجم والخدير
فاسمع إذا حدثت وافـهم كيف عاقبة الأمور

(راجع ابن هشام ص ١١ وما بعدها)

فمنذ عهد إبراهيم عليه الصلاة والسلام إلى يومنا ومكة حرام . لا تدور فيها حرب، ولا تراق فيها دماء ، إلا إذا دعت ضرورة قصوى كهدم كيان الدولة أورد عادية أو إثارة قلاقل وفتن. وكذلك كان شأن الأشهر الحرم ، لاقتال فيها ولا حرب منذ القدم .

ولما نزل القرآن الكريم جاء بصورة مهذبة من هذه العادات ، قال سبحانه وتعالى فى كتابه العزيز « الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » فحتى فى حالة الضرورة القصوي قضى الله بتقواه ، فاذا اعتدى على حرمة ، أى على مايجب احترامه كان لك القصاص ، ولكن علي شريطة اتقاء الله فى النصر وترك الاعداء. واذن فلا مناص من توافر شرط عدوان الغير على حقوق المسلم لتقوم حرب مشروعة لرد العادية فى الاشهر الحرم وكذلك فى مكان له حرمة حتى يقوم المسلم بالدفاع ، أى بالحرب المشروعة لرد الظلم طبقا لعادة العرب القديمة ، وما جاء به القرآن. وعهد ابراهيم عليه

السلام هو عهد سابق بلا نزاع على عهود «أوريجين» و «القديس اوجستان» و «القديس توماداكان» ومن جاء بعدهم من البابوات الذين وضعوا الهدنة والاعياد وأيام الراحة تخفيفا لاضرار الحرب واعبائها ، واليك مقترحات كنيسة القرون الوسطى بشأن الحرب وما تعلق بها من سلام وهدنة وفروسية والنظام الثالث. وما تحقق من كل ذلك انما فى تواريخ لاحقة طبعا لعهد ابراهيم وعهد تبع والنبي صلى الله عليه وسلم واذن فتكون هذه النظم اسلامية المصدر.

واذا انت لاحظت فى نهاية القرن السادس كلاما خاصا عما يحوم حول تكون عصبة أمم او شعوب على لسان القديس « ليا ندر » مطران اشبيلية فى سنة ٥٨٩ فقد سبقت ذلك الجامعة العربية او جماعة الامم العربية التى أسسها عرب الجاهلية .

اقتراحات كنيسة القرون الوسطى

بشأن الحرب

السلام والهدنة والفروسية والنظام الثالث

قال القديس ليا ندر مطران اشبيلية امام مجمع طليطلة سنة ٥٨٩ : « طيبي خاطرا يا كنيسة الله ! فانت لا تدعين الا لتحالف الامم ، ولن تتنفسين الصعداء الا بعد اتحاد الشعوب لانك تعلمين مدى لذة البر ، وتفقهين قوة الاتحاد وان النظام الطبيعى يقضي بان يوفق بين جميع الامم حب متبادل ماداموا جميعا منحدرين من صلب رجل واحد »

لقد سقطت الامبراطورية الرومانية وقام صهير روحى على انقاضها المادية والادبية ومن فوق هامات الشعوب المختلفة ولقد ضم هذا الصهير جميع الامم ، وما كانت هذه الحالة غير المسيحية التى جمعت الامم اخلاقيا وادبيا لا سياسيا .

وبعد ذلك بقرن رأينا البابا ليون الأكبر يقر عينا بعد إذ كفل لروما اشراقا أعظم مما كان لهذا البلد ايام سيادته الارضية ، وجعل يقول لروما : « ان الاقطار التى

خضعت لك بجهود سلاحك كانت اقل اتساعا من الاقطار الاخرى التى سودك عليها السلام المسيحى »

ففكرة السلام المسيحى، وفكرة العالمية المسيحية اللتان اعقبتا فكرة السلام الرومانى وواقعة الامبراطورية الرومانية، تطلبتا وفرضتا قيام التنوع نفسه بين الجماعات القومية . ولقد رأينا الكنيسة خلال صدر القرون الوسطى تُشيد بذكر الاشخاص الذين ساعدوا فى ازدهار الايمان المسيحى، وعاونوا فى الوقت نفسه فى رقى روح الاتحاد الأخوى ، فرأيت قديسا فى المجر يسمى سان اتيان وآخر فى انجلترا يسمى كانوت Canut وثالثا فى جرمانيا يسمى هنرى ، ورابعا فى اسبانيا يسمى فرديناند وخامسا فى فرنسا يسمى لويس ، ثم جاء عصر اصطدمت فيه فكرة المسيحية بفكرة القوميـة وتعارضتا على عكس صدر القرون الوسطى حيث الزمت الكنيسة مختلف شعوب الهيئة المسيحية الكبرى برسالات متفاوتة تحاكى الى حد ما وظائف الهيئة الانسانية ، أو تحاكى أيضا تلك الوظائف التى شغلها الافراد المسيحيون فى الجماعة المسيحية وفاق تعاليم القديس بولص، واذن فكيف يباح لاعضاء هيئة تكونت على هذا النمط أن يثوروا على بعضهم، وكيف يباح ذلك وقد قال الكاردينال نيقولا كوزا Nicolas de Cusa فى القرن الخامس عشر ضمن كتابه « وفاق الكاثوليك » (De Latholica Con cordantia) جزء (٢) فصل ٣٧ : «ان لكل عضو من أعضاء الكنيسة الواحدة ، والهيئة الروحية للمسيح ، وظيفته الخاصة التى لا يجوز للاعضاء الآخرين أن يعوقوه عن أدائها » لان المصلحة الحيوية للهيئـة المسيحية تعارض ذلك، وتستنكر هذه الخلافات ، فشرلمان الامبراطور وشرلمان باعث الامبراطورية والبابا ليون الثالث هما رمزا السلطتين اللتين يمثلان الاتحـاد المسيحى من ناحيتى السلطة الزمنية والسلطة الروحية .

ولكن سرعان ما طغت فوضى عصر الاقطاع على الامبراطورية والبابوية فحدَّت من سلطانهما وحطمته مؤقتا .

وفى وسط هذا التدهور الوقتى الذى نال هذين السلطانين اللذين تفوقا على كل سلطان قومى — ولما يكن السلطان القومى للدول التى نشأت قد اشتد وقوى — بدأ عهد

اعتبرت فيه قسوة الحرب الوسيلة الوحيدة لتسوية جميع الخلافات التى تقوم بين الارادات الانسانية فى كل مكان ، وسترى فيما يلى كيف عملت الكنيسة على وضع نظم جديدة مكنت الانسانية من أن تجتاز هذه الفترة المروعة .

حماية اموال الكنيسة ورجال الكنيسة

اجتمعت المجامع الدينية خلال القرن العاشر أى فى القرن الرابع للهجرة وعلى الخصوص فى اقليم « رينس » Raims بفرنسا لوضع حد لسلب الامراء الاقطاعيين ونهبهم ، والدفاع بنوع خاص عن ملكية الكنيسة ومصالحها وأشخاص القساوسة وذلك عن طريق توقيع الجزاءات المائلة فى اجراءات الشلح وهى طريقه تقل فى أثرها عن عمل حلف الفضول السابق على عهد الاسلام ، ولما أوشك القرن العاشر أن يتم بدأ بعض المجامع فى أن يضع بهذا الصدد تشريعات نص فيها مقدما على عقوبة الشلح ضد من يقترفون هذه الآثام . وهذا ما كان من أمر مجمع « ناربون » Narbonne سنة ٩٩٠ ، حيث قرر القساوسة أمام كثير من الأمراء المدنيين أن يعاقبوا فى شدة جميع الموالى الذين يغيرون على اراضى الكنيسة أو يعتدون على أعضاء هيئة القساوسة .

ولكن هذا العمل كان عملا ذاتيا لا يمس الا المظالم التى تقع على الكنيسة، أما حلف الفضول فكان عاما سواء أرد المادية التى تقع على أهل البلد أم تلك التى تقع على الأجنبي .

وكذلك كان موقف مجمع « أنس » Anse الذى اتخذ اجراءات لحماية أملاك كلونى (Cluny) وعمالها من عادية الموالى ، ولقد قال المجمع فى هذا الصدد : «لانه ليس من اللائق أن يتعرض القديسون الذين يعيشون فى هذا المكان لخبث الناس وغدرهم » ، ومن هنا يتضح لك ان المجامع لا يقصرون جهدهم على وضع جزاءات ولكنهم بدأوا فى الوقت نفسه بوضع تشريع للوقاية من الشر ، ولكنهم يضعون ذلك للخلاص من الشر الذى يحيق بأنفسهم وأموالهم دون الرعايا . أما فى الاسلام

فتجد حرب البغي وقطع الطريق فراجعه فيما تقدم (ص ٢٧٧ إلى ٣٨٤) لتعلم بل لتوقن ان الكنيسة قلدته الى حد .

التفكير في السلام

ولكن جمعية انعقدت في « شاروا » على مقربة من بواتييه سنة ٩٨٩ لتمحيص مسألة السلام العام تمحيصا واسعا ، ومنذ ذلك اليوم أصبح في الوسع ان نسند الى الكنيسة انها قامت بعمل في سبيل وضع نظم للسلام . وقد أطلقت على نفسها اسم مجمع ترأسه أسقف بوردو ، ومع ذلك فقد حضره المؤمنون بالمسيحية بين رجال ونساء ، وقد اجتمع في هذا المجمع السلك الكاثوليكي والشعب الامين وقرروا من جديد منع دخول الناس في الكنائس وهم يحملون سلاحا . بعد إذ تقرر ذلك فيما مضى مرات عديدة ولكن هل كان هذا التقديس يعادل تقديس الكعبة منذ عهد ابراهيم ؟ ، ولكنهم في الوقت نفسه لعنوا المحارب الذي ينتزع من الفلاحين أو غيرهم من الفقراء حماره أو نعجته أو ثوره . وفي الوسع ان تراجع في الشرع الاسلامي ما تقدم في هذا الصدد عن سنة النبي ﷺ ووصية أبي بكر في خطابه الى قائد الجيش أيام فتح الشام لترى فيها كل ما قام به مؤتمر الهاي الاول لا الكنيسة فحسب .

واجتمع القساوسة بعد ذلك بسنه في « بوي » Puy وعُنوا بموضوع طمأنينة الفلاح وطمأنينة التاجر ، ولكن هذا المجمع لم يكن محليا بما انه ضم بين جوانبه أساقفة فينا وامبرون وناربون ، ولقد وضع هذا المجمع بعض اجراءات في صورة تنظيم للسلام تحاكي تلك التي وضعها « جي » Guy قسيس « بوي » قبل ذلك بخمس عشرة سنة عند ما عقد مؤتمره ، وإذا أنت راجعت ما تقدم عرفت عناية الدين الاسلامي بالفلاح والزراع والنبات والشجر والتاجر وأمواله الخ .

وخطت الكنيسة خطوة جديدة في سنة ٩٩٧ ثم في سنة ألف على الخصوص عندما انعقد المجمع في بواتييه ، فقد تألف حلف في رعاية الكنيسة للاحتفاظ بالسلام ، وهذا أول نموذج لجماعات السلام التي تعددت في سرعة ، فانضم اليه جميع المدنيين ليؤدوا رسالة هامة حيث كان صوتهم قاطعا في هذه الاجتماعات ، ولقد تقرر بموجب

ميثاق السلام هذا انه إذا عجز القسيس أو الكونت عن قمع أعمال العنف التى ترتكب داخل البلاد كان لايهما أن يطلب مساعدة جميع الذين حضروا المجمع والتزموا بما جاء فى ميثاق السلام ، وإذن كان من الواجب على جميع أعضاء جمعية السلام أن يعبئوا أنفسهم ضد المفتات ومنتهك السلام إلى أن ينتقموا للعدالة المغبونة . وكانت الغاية من حلف الفضول هكذا . وأما الآية الكريمة فمعناها اسمى من هذا اذ ألزمت المسلمين ان يتحالفوا ضد الباغى بحكم ما بين الانسانية من التبعية المتبادلة ونعنى بها آية « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله .. الخ »

فمنذ سنة الف والكنيسة تحشد قوات الرأى العام فى جمعيات السلام كساعد روحى وزمنى فى سبيل الدفاع عن فكرة السلام وفكرة العدالة . فكانت هذه مرحلة ثانية فى ميدان العمل للسلام . وهذا ما قام به النبى ﷺ من قبل ولكنه كون اجماعات ولا جمعيات . ولقد أيد الملك روبير الصالح (Robert Le Pieux) حول سنة ١٠١٠ أو سنة ١٠١١ عندما عقد فى اورليان بمناسبة عيد الميلاد جمعية ضمت الموالى والقساوسة الذين أعلنوا السلام ولقد تغنى فولبير Fulbert قسيس شارتر بهذا الحادث فى نشيد وضع خصيصا لذلك واليك نصه : «أى جمهور الفقراء اشكر الله القادر على كل شىء . وتقدم له بحمدك ، فقد وجه فى الصراط المستقيم هذا العصر الذي كتب عليه النقيصة ، وكيف لا وفى وسعه أن يبعث الكائنات كما فى مقدوره ان يخلقها ، انه يعاونك انت الذى كان من الواجب عليك أن تتحمل مجهودا شاقا ولكنه جاء اليك بالراحة والسلام . ان العظماء الذين اعتادوا منذ الحقب البعيدة ألا يخضعوا للقوانين قد اتخذوا افضل القرارات ونفذوها . ولقد ذكر اللصوص المشنقة . وجعل السائح الاعزل من السلاح يغنى بأعلى صوته أمام المحتال ، وها هى المنجلة تقطع العنب المترامى ، والارض المنزرعة تخصب وتربو ، والرمح يستحيل حاصدا ، والسيف ينقلب سنا للمحراث ، والسلام يغنى البؤساء ويفقر المتكبرين . فسلام أيها الاب القادر على كل شىء ، ولتكرم هؤلاء الذين يحبون السلام . أما

هؤلاء الذين يريدون الحرب فاضربهم بيدك المخيفة والق الى جهنم أولاد الخبث هؤلاء . »

ولكن مرحلة ثالثة كانت قاب قوسين أو أدنى . ذلك أنها أدركت العالم فى سنة ١٠١٦ عند انفراط مجمع فردان Verdun على نهر الدوب Doubs كان هذا الاجتماع على حدود مملكتى فرنسا وبورجونيا، ولقد ضم عظماء بورجونيا وقساوسة ليون

ولقد كان لميثاق مجمع فردان قيمة عمل قام على القسم ، فقد دعى أعضاء جمعية السلام الى اداء اليمين على بقايا القديسين حتى يفوا بالالتزامات المسنونة. والقسم بمخلفات القديسين فى ذلك العصر كان له أخطر شأن لانه كان متعلقا بأمنهم .

ان قراراً كهذا من جانب الكنيسة يحاكى العمل على انزال القديسين انفسهم من السماء ، مقر الهدوء والسلام ، لا ليشتبكوا فيما يشجر من خلافات بين الناس وانما ليساعدوا الناس على اطفاء لهيب هذه الخلافات وهم يحلقون من فوقهم، ولقد احتفظ التاريخ بنص اليمين التى اقسمت فى فردان ، فبعد أن وعدت باحترام الكنائس والافراد الذين وقفوا حياتهم على خدمة الله يقسم الحالف أنه يمتنع عن الاستيلاء على المواشى ، وعلى أموال الفلاحين والتجار ، وحرق المنازل وتقليع العنب وهدم الطواحين ومهاجمة من يحملون حاصلات العنب ، ولقد اعلن القسوس الذين شهدوا أداء هذه اليمين أنهم يشلحون من ينتهكون هذا السلام والفرسان الذين يحملون أسلحة زمنية ولا يقسمون هذه اليمين قبل عيد القديس يطرس .

وفى السنوات التالية انعقد كثير من المجامع حيث عبئت عظام قديسى الكنيسة الظافرة حتى يقسم بها المؤمنون الاوفياء المتجمسون على أن يؤيدوا السلام . فقد انعقد فى اوكسر Auxerre مجمع هرى Héry ، الذى نقل اليه من شاتيون على نهر السين جثة القديس فورليس Vorles ، ومن «فوتيبه فى در» جثة القديس « بركير » Bercaire ومن سنس Sens جثة القديس سانكتيان ، فما كان من شأن

الـكنيسة إلا أن انتهزت فرصه الحماس البالغ أمام هذه الجثث واستحثت الناس على أن يقسموا بأنهم يجمعون على تأييد السلام .

ولقد انتشرت فـكرة قائلة بان السلام من النظم الآلهية، ولقد بلغت الاشـاعة حدا جعل الناس يتداولون أن هنالك خطابا وصل من الله الى أحد القساوسة أمر فيه هذا القسيس ان يقيم سيادة السلام فوق الارض

ولقد تقرر فى مجمع آخر عقده قسيس كمبريه منع حمل السلاح والكف عن السعي فى استرداد المال المسروق والثأر لموت الصديق وايصاء الشعب المسيحي بان يقسم أن يصوم إلا عن الماء والخبز فى سبيل الحصول على السلام

ولـكن جرهارد Gerhard قسيس كمبريه صـاح بهم : مكانـكم ! فليس من العدل ألا يُلزم اللصوص برد المسروق . ولا ألا يقتص من القاتل للقتيـل . وإذا أقسم الشعب المسيحى هذه اليمين فلا مناص من أن يحنث فيها . ثم شرح جرهارد ما يريد قائلا : «على القسيس ان يصلى ، وعلى الملك أن يأمر : ومهمة الملوك أن يهدئوا الانتقاضات بشجاعتهم ، ويطفئوا نار الحرب وينشروا السلام ، أما مهمة القسيس فانذار الملوك بان يقاتلوا بصفتهم رجالا فى سبيل انقاذ وطنهم، وأن يصلوا حتى يكلل النصر اعلامهم . »

ومع ذلك فان القساوسة الآخرين قد اصروا فى شدة على أن يلحوا على جيرهارد بان ينتهى الى الانخراط فى سلك حلف السلام الذى تأسس سنة ١٠٢٣ بواسطة وارازده بوفيه Warin de Beauvais

ان هذا الحلف لم يعلن السلام إلا فى بلاد اسقفية « ريتس » أما الملك روبير الصالح الذى حلم بسلام عام يمتد فيضم المسيحية كلها فقد تقابل مع الامبراطور هنرى الثاني فى موزون سنة ١٠٢٣ ليعجل باتمام شروق هذا الفجر . ثم تواعد الاثنان على اللقـاء سنة ١٠٢٤ حتى يساهم البـابا بنوا الثـامن فى عملهما . ولـكن هنرى الثـانى وبنوا الثامن ماتا سنة ١٠٢٤ ، واقتصرت مهمة روبير على تشجيع جمعيات السلام المحلية .

ولـكن نبلاء ليموج رفضوا الموافقـة على مقترحات السلام . غير أن الـكنيسة

أرادت سنة ١٠٣١ ان تلجأ الى القمع أثناء انعقاد المجمع ، حيث قررت تسليح البلد جميعا اذا استمرت معارضتهم ، وحرمان الجميع من الدفن الكنيسى إلا القساوسة والاجانب والاطفال الذين تزيد سنهم عن الثانية ، والمتسولين (راجع في الولاية على حروب المصالح وقتال أهل البغي وقطاع الطرق من ص ٣٧٤ — ٣٨٤ للمقارنة)

فكانت الجنازات تجرى من غير احتفال ، ولا يعقد زواج خلال مدة الخطر ، وعلى جميع من سلحوا أن يصوموا دواما وأن يصلّوا فى الساعة الثالثة صلاة التكفير عن السلام راكعين .

ولقد وصفت الحال بعدئذ بان الناس لاحظوا ان العوائق قد اقيمت أمام أبواب الكنائس من الاشواك ، والمذابح الكنيسية جردت ، بينما كان المدنيون يجيئون ليصلوا أمام أبواب الكنيسة المغلقة والجثث عارية لا مأوى لها حتى أصبحت فريسة الطيور والدواب ، وسكتت النواقيس وجمد حمد الله على الشفاة : (راجع ليوبولد ده ليل — بيانات ومقتطفات من المخطوطات ، ٣٥ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٦)

أما فى بيكارديا فكان المنظر مفرحا . ففى سنة ١٠٢١ رأينا أهل « أميان » وأهل « كوربى » يجتمعون . ويقسمون أمام جثث القديسين أن يحافظوا على السلام ويعدون أن يعودوا فى كل عام إلى « أميان » لتجديد الميثاق . وتقرر فيما بينهم أن يُسَوَّا بحضرة الكونت والقسيس كل خلاف يقع فى بحر السنة فى يوم هذا الاجتماع السنوى وهو يوم عيد القديس فيرمان

ولقد تفشى الطاعون والقحط فى فرنسا ، ولذلك علا الحزن والكآبة وجوه الصحف التى انطوى عليها كتاب راؤول جلابر عندما تكلم عن سنة ١٠٣٠ وما حولها ، ولكن سرعان ما أشرقت هذه الصحف إشراق الفرح ، إذ رأينا المسيحيين يرفعون إلى المولى أكف الضراعة فى كل مكان ، ويصيحون بصوت واحد : السلام ! السلام ! السلام ! ، إشارة إلى الميثاق الذى عقدوه مع الله ، (راجع كتاب راؤول جلابر) Raoul Glaber أقاصيص Histoires , V , 5 (Patr ,Lat C X L II col 976

ولما تكلم هوج ده فلافيني Hugue de Flavigny عن سنة ١٠٣٣ شاد

بالخصب المفاجيء الذى أصابته الارض بمناسبة اتخاذ هذه الاجراءات السلمية للانسانية، وتحمس قلمه فصور لنا ذلك الانشراح العظيم الذى غمر الارض دليلا على رحمة الله .

ولكن يا للأسف فان الارادات الانسانية هشة ، والايمان المغلظة سريعة الزوال من الذاكرة . فاذا أنت قلبت عدة صفحات من كتاب جلابر تلوت : « ياله من ألم ممض ! ان الجنس الانسانى ينسى نعم الله وهو منذ الخليقة منساق إلى الشر كالكلب ينساق إلى قيئه . والدود إلى وحله . فقد اعتبر الميثاق الذي أمضاه كأنه لم يكن فى كثير من مناحيه »

ولقد لاحظ مسجل هذا الميثاق أن قيمة هـذا النظام قد تدهورت على عجل بالاستعمال وان ازدراءه حل محل تقديسه العميق .

وبذل مجهود غريب سنة ١٠٣٨ أثناء انعقاد مجمع بورج فى سبيل جعل جمعيات السلام إجبارية لجميع المسيحيين. ولقد تقرر ان الواجب على كل فتى بلغ من العمر أزيد من خمس عشرة سنة أن يقسم يمين السلام ، ويدخل ضمن ميليشيا الكنائس التى نيط بهم معاقبة المخالفين، وعلى القسوس أنفسهم أن يسيروا فى طلمة هذه الميليشيا ، وبذلك تمكن رئيس أساقفة بورج الذى أوحى بهذه الفكرة من أن ينشيء نوعا من الحرس الوطنى أعد للاحتفاظ بالنظام الاقطاعى محترما ؛ وليس الغرض هنا مجرد إصدار قرار مجمعى، وإنما كان على كل أسقف أن يصدر أمراً بذلك فى دائرة اختصاصه . فقـد قالوا : إننا نريد أن يعلم ذلك جميع المؤمنـين بالله وأن يحضروا فى شهر اكتوبر ليقسموا يمين السلام .

ولقد حصل ان هؤلاء الناس الذين أعلنوا السلام وبشروا به وسادوا قد حددوا مناحى الارض التى لا يجب أن يتفشى فيها الحرب أو تمسها ، فكان ذلك بمثابة حصانة خاصة بالكنائس وحرمها من ٣٠ إلى ستين خطوة ،أما الجبانات فقد حمتها المراسيم المجمعية كما حماها الخوف من التدخل الخارق للقديس . ولـكن هذه الحماية أخذت تمتد رويداً رويداً ، فرأيت الاساقفة يضعون الصلبان إلى مسافات معينة حول الكنائس . والارض التى تحدها هذه الصلبان تصير بقعة مقدسة وملجأ مصونا يضمن عدم مساسه عقوبات كنيسية هى الشلح ،وعقوبات ترضية هى الغرامة،

وقد حرم حمل السلاح فى داخل هذه الارض وشتان بين القرن الحادى عشر بعد الميلاد حيث وضعت هذه القواعد وعهد إبراهيم حيث بنيت الكعبة .

أما إذا اعتدى على هذه البقعة المقدسة فالويل لمن أقدم على احتقاب هذه الجناية فقد قيل بهذا الصدد : « ليلعنهم الله من قمة الرأس إلى بطن القدمين . ولتيتم أطفالهم ولترمل نساؤهم ، وأن لا يردوا دائماً أبداً على خاطر الله . ولتنزل عليهم اللعنة إذا مشوا أو وقفوا أو قعدوا أو أكلوا أو شربوا أو ناموا أو استيقظوا . » (راجع كتاب فلاش أصول فرنسا جزء ٠ ص ١٧١ — ١٨٥ باريس ، لاروز ١٨٨٤ - ١٩٠٤)

الجزية فى المسيحية

وبينما كانت هذه اللعنات تحاول إلقاء الرعب فى قلوب الذين يهددون طمأنينة الشعب المسيحى فان العصابات كانت تتألف لمساعدة رجال العسكرية الذين عملوا على استتباب السلام بسلاحهم (راجع حرب قطاع الطرق فى الشرع الاسلامى ص ٣٨١ إلى ٣٨٤) . وهكذا رأينا رجال الكنيسة فى مدينة كيرسى يؤسسون صندوقاً للدفاع عن السلام أسموه « مشترك السلام » Le Commun de la paix وقد تأسس هذا الصندوق لقبول الهبات فى كاتدرائية كاهور ، ولقد تحددت التبرعات التى تكون منها كنز السلام فى « رويرج » Rouergue بسنة قروش إلى ١٢ قرشاً للعامل وثلاثة للاجير و ١٢ عن كل ثورين وثلاثة عن كل زريبة ماعز . فكان فى ذلك معنى الجزية فى المسيحية . (راجع كتاب دوفال « من سلام الله إلى سلام السيف » ص ٢٥ — وكتاب پوستر — دراسات عن حكم البير الصالح

Duval - De la paix de Dieu à la paix de fer , Paris - 1924. Puster , Etudes sur Robert le Pieux - Paris 1885

الاقتداء بالاسلام فى تخفيف وطأة القتال

تقليد أيام الأعياد والأشهر الحرم فى الاسلام

ولقد اجتمع مجمع إيلن Elne سنة ١٠٢٧ ، وبعد أن أيد النصوص الخاصة بحماية القسوس والنساء جددوا الأوامر الكنيسية التى أصدرها أسقف إيلن وأسقف أوسا

(Osma) تلك التى تمنع أيا كان من مهاجمة عدوه ابتداء من الساعة التاسعة من يوم السبت إلى الساعة الواحدة من يوم الاثنين وكان السبب فى ذلك هو الآتي :

« حتى يستطيع كل انسان فى النهاية أن يؤدى واجبه نحو الله فى يوم الاحد »

كان الأصل فى هدنة الله La Trève de Dieu هو فى فكرة راحة يوم الاحد، ولما انقضى على ذلك ١٤ عاما اتخذت هذه الهدنة شكلا أوسع ومختلفا تمام الاختلاف عن ذلك ، فان القديس أوديلون قسيس كلونى، وريجنبولد رئيس أساقفة أرل وأسقف أفينيون وزميله فى نيس قد ضمنوا خطابا وجهوه إلى أساقفة ايطاليا اقتراحا بوضع نظام لنوع آخر من هدنة الله ، يكون فرضا على جميع المسيحيين سواء أكانوا أصدقاء أم اعداء جيرانا أو أجانب ، على ان تبدأ هذه الهدنة من مساء يوم الاربعاء كل اسبوع إلى صباح الاثنين ، ولقد قال الأساقفة : « فمن يتبع هذا السلام ويحتفظ به ويحافظ على هذه الهدنة ويعمل بها يبرئه الله الأب القادر على كل شىء كما يبرئه ابنه المسيح والروح القدس وجميع القديسين. أما من لم يتبع هذا السلام ولا يعمل على الاحتفاظ به هو وتلك الهدنة التى أقسم على احترامها، وينكث عهده اختياراً وإرادة، فان الله الأب يشلحه كما يشلحه ابنه المسيح والروح القدس وجميع القديسين ويكون موضع احتقار طوال الأزل ويقضى عليه كما قضى على داتان وأبيرون وابن يعقوب الرابع »

وفى سبيل الحيلولة دون أن يتحلل العدو من الهدنة رأى الاساقفة أن ينصوا على أنه إذا حدث خلال مدة الهدنة أن عثر أحدهم على شىء كان قد انتزع منه فى الايام العادية فليس له أن يسترده خلال الايام التى رصدت على الهدنة . ولتقديس الطبيعة الاجبارية لهذه الهدنة رأى الاساقفة ما يأتى :

« لقد تقربنا إلى الله بيوم الخميس نظراً لصعود المسيح وبيوم الجمعة تذكرة لآلامه وبيوم السبت بسبب دفنه وبالاحد لبعثه . بحيث يحتم الواجب أن لا تقوم حملة فى هذه الايام وليس لاحد أن يخشى فيها عدوه »

ثم عاد اساقفة بورجونيا والحوافى مجمع مونريون Mouriond سنة ١٠٤١ فى أن تكون مدة الهدنة خمسة عشر أسبوعا فى السنة ، وفى سنة ١٠٤٢ توسع غليوم ده

نورماندى فى مدة الهدنة وجعلها اجبارية خلال ١٨ أسبوعا سنويا ، ثم جاء مجمع ناربون سنة ١٠٥٤ وأضاف عدة أعياد حرم فيها القتال أيضا . ثم نص فى قرار على منع المحاربين من قطع شجر الزيتون كضمان للسلم الذى خلقه الله على الارض . ولقد تقدم لك كل ذلك وأكثر من ذلك فى الشرع الاسلامى.

وتصدرت روما لهذا الموضوع . فقد وافق البابا حنا التاسع عشر فى سنة ١٠٣٠ على ميثاق السلام المعقود بين اميان وكوربى . وقد ذهب مندوبو البابا من مجمع إلى مجمع ليفرضوا اجراءات السلام ويصبوا اللعنة على العابثين به . وجعلت فكرة الهدنة تنفذ من دولة الى دولة حتى عمت ولا سيما بعد أن جال بخاطر البابوية فكرة الحرب الصليبية .

ولكن قبل نهاية القرن الحادى عشر انعقد مجمع كليرمون برياسة البابا أوربان الثانى شخصيا وفرض هذه النظم على الكنيسة كلها . وعندئذ استطاع ميشيل ريفون Michel Revon لاول مرة أن يقول: إن أوروبا قد فقهت معنى التضامن السياسى الذى يجب أن يجمع بين مختلف دولها (راجع

(Revon - L' Arbitrage international, p. 125 Paris 1892 .(Rousseau)

ومن بين القرارات التى أقرها هذا المجمع ما كان خاصا بالقسوس والنساء الذين كان لهم أن يتمتعوا يوميا بنعمة سلام الله ، أما التجار والفلاحون فكان لهم أن يتمتعوا بها خلال ثلاث سنوات نظراً للغلاء ، وأما أموال الذين يذهبون إلى الحروب الصليبية فكانت تتمتع بنعمة سلام الله إلى أن يعود أصحابها ، وقصارى القول إن المجمع طلب أن يكون القسوس والنساء والفلاحون والتجار وأموال الصليبيين موضع الصون. ففى الوسع إذن أن يقاتل الناس ثلاثة أيام فى الاسبوع مع ما تقدم من تحفظ خاص باستثناء أسابيع الاعياد .

لقد أراد مجمع كليرمون الذى انعقد تحت رياسة زعيم المسيحية أن يصبح سلام الله الذى يحمى بعض الاشخاص وهدنة الله التى تمنع الحرب فى أوقات معلومة نظما عامة المسيحيه، ولما رجع أساقفة نورمنديا من كليرمون عقدوا مجمعا مقدسا فى روان وصرحوا أن الواجب يقضى على كل رجل تزيد سنه عن الثانية عشرة أن يقسم يمين الاخلاص

لنظام هدنة الله،وأن يتسلح بناء على دعوة الاسقف أو رئيس الاساقفة ضد كل من يعتدى على هذا النظام ، وفى سنة ١٠٩٩ قضى الواجب على موالى المدن والقصور أن يقسموا بين يدى الاسقف باحترام السلام والهدنة والاعوقبوا بالشلح ،وضربت عليهم القوامة .

وأخذ جميع البابوات من سنة ١١٠٧ الى سنة ١٢٢٨ يعقدون المجامع ليعلنوا هذه النظم واقتضى العرف مكافأة من يحرص من مؤمنى الكنيسة على هذا الوعد بالسلام. وكانت هذه المكافأة منحصرة فى جزاء روحى ،هو وعد بدخول الجنة أو تصريح بهذا الدخول ، ولقد بدأ توزيع هذه الجزاءات على من يقسمون بالاحتفاظ بالسلام ويتسلحون ضد من يعتدى على السلام منذ عقد مجمع رينس الاقليمى المقدس سنة ١٠٩٢ وكذلك وزعت هذه الجزاءات على من يقاتل مع الصليبيين

ان عدد القوانين المجمعية الكنيسية التى تفصل الاوامر الخاصة بالسلام وهدنة الالله كثير ، أما النصوص التاريخيه التى ترشدنا إلى طريقة تطبيق تلك القوانين فنادرة .

وقد كانت الكنائس فضلا عن ذلك مركزا لجمعيات السلام فى القرن الحادى عشر والثانى عشر ولقد انضوت هذه الجمعيات يومئذ تحت قيادة الاسقف وضمت جميع الطبقات الاجتماعية . ولقد سمى أعضاؤها « محلفى السلام» نظراً لليمين التى أقسموها

لقد استمر الاساقفة والبابوات خلال مائة وخمسين سنه انقضت فى فوضى عهد الاقطاع يعملون عل تكوين الشعب المسيحى كله فى جمعيات تحت لوائهم ليدافعوا عن سلام الله وهدنته ، فكان ذلك النظام بمثابة ضربة محكمة أصابت مقتلا من الحروبات الاهلية ، ولكن الكنيسة أضطرت الى أن تلقى عن عاتقها هذا الحمل فى القرن الثالث عشر بعد أن أصبحت المملكة الفرنسية على جانب من القوة يساعدها على أداء هذه الرسالة ، فانظر كيف سبق الاسلام الى وضع هذا النظام ، بل كيف سبقت الجاهلية أوروبا به .

لقد رأيت كيف حرمت الجاهلية القتال حول البيت الحرام ، وكيف حرمت القتال فى الأشهر الحرم . وقرأت ماجاء به القرآن الكريم من آيات فى هذا الصدد .

ولكن القرآن الكريم أباح القتال فى الاشهر الحرم بقوله تعالى : « يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله» (سورة البقرة آية ٢١٧) ثم نزل قوله تعالى بعد غزوة بدر : « وما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون. وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون. إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا إلى جهنم يحشرون » (سورة الأنفال من الآية ٣٤ إلى ٣٦) ، ثم نزلت بعدئذ آيات كثيرة فى هذا الصدد .

أما فيما يتعلق بالرحمة والشفقة والانسانية فى القتال فقد أوصى النبي ﷺ جنوده قبل معركة مؤتة ألا يقتلوا النساء ولا الاطفال ولا المكفوفين ولا الصبيان ، وألا يهدموا المنازل ولا يقطعوا الاشجار .

ولقد قال البارون ميشيل ده توب عن الاسلام ونفوذه ص ٣٩١ من مجموعة دراسات جزء أول سنة ١٩٢٦ لأكاديمية القانون الدولى : فأبو بكر الذى خلف محمد سنة ٦٣٢ قد أعلن الجنود الذاهبة إلى سوريا بحكم ومواعظ مليئة إنسانية حيث قال : (إذا أظهركم الله فلا تسرفوا فى امتيازاتكم واحذروا من ان تلوثوا سيوفكم بدماء من اسلموا أنفسهم وألقوا السلاح ، ولا تمسوا أيضا الأطفال والنسوة والشيوخ البؤساء الذين تجدونهم بين أعدائكم ، ولا تقطعوا النخيل والاشجار المثمرة وأنتم تتقدمون فى البلاد المعادية ، ولا تهلكوا الزرع وحاصلات الارض ولا تجتاحوا الحقول ولا تحرقوا المنازل ، ولا تاخذوا من مؤونة العدو إلا بقدر حاجة أنفسكم وضروراتكم الخاصة . . . وعاملوا أسرى الحرب ومن يسلم إلى رحمتكم بالاحسان والرأفة ، وتجنبوا الغدر والزيف فى عهودكم مع أعدائكم ، وكونوا أمناء فى كل شىء بظهوركم دائماً مستقيمين نبلاء بالوفاء بما قطعتم من كلمة ووعود »

هذا ماقاله أستاذ القانون الدولى بمعهد الدراسات الدولية بالهاى وفيه كفاية على ما للاسلام من سبق على المسيحية فى إدخال المبادىء الانسانية على القانون الدولى .

وكذلك نجد مثل هذه الحكم والمواعظ كما يقول البارون ده توب فى الأوامر التى أصدرها فى قرطبة باسبانيا الخليفة الحاكم بن عبد الرحمن عندما نقح قوانينه العسكرية سنة ٩٦٣ أى قبل أن تعمل الكنيسة على السلام بقرنين . ولا غرابة أن يصدر ذلك عن عبد الرحمن فان والده قد علمه « ان الممالك ملك الله وهو يؤتيها من يشاء وينزعها ممن يشاء كما يختار وحيثما أنه قد أجلسنا على سرير سلطنة اسبانيا فلنشكره جزيل الشكر الابدى ولنصنع الخير بخلقه لنكون عاملين طبق أوامره المقدسة فانه تعالى لم يجعل فينا الشوكة العظمى إلا لنفعل الخير بعبيده ، فلتجعل عدلك مستقيما بين الغنى والفقير ، وعامل جنودك برفق وبر ومرهم بالحماية عن البلاد ، وأنههم عن الظلم والجور بين العباد ، وحام عن الفلاحين الذين نقتات من نتائج أشغالهم ، وأستلفت نظرك نحو مزارعهم ومحصولاتهم حتى تكون الرعية سعيدة الحال فى ظل سلطنتك ، ولتتمتع الرعية فى الأمن بخيرات الحياة ونعيمها » (راجع ص ١٥٢ من خلاصة تاريخ العرب لسيديو) وهذا يدلك على أن قساوسة فرنسا واسبانيا وغيرهم الذين جاوروا اسبانيا أو عاشوا فيها قد نقلوا إلى مجامعهم آثار الاسلام الخالدة ، وقرروها ثم جاءت الأجيال تباهى بأنها من مبتكراتهم ، وما يباهون إلا بالشرع الاسلامى .

وفى بداية القرن الحادى عشر ، وقبل مايسمونه تجوزا بالقانون الدولى المبوب للقسيس جراسيان بمائة وخمسين سنة قام أبو الحسن البغدادى الشارح الاسلامى ببغداد بتحرير مجموعة من قواعد الحرب تلقاء المشركين والكفار سنة ١٠٣٦ الموافق حول سنة ٤٥٠ هـ

(راجع فيما يتعلق بأوامر قرطبة كتاب « ووكر » Walker جزء أول وكوندية Condé — العرب فى اسبانيا جزء ٢ ص ٨٩ . أما فيما يتعلق بأبى الحسن البغدادى وغيره من دكاترة العرب فى القرن العاشر إلى الثالث عشر فراجع نيس فى مجلة القانون الدولى جزء ١٦ ص ٤٧٢ وما بعدها وأصول القانون الدولى ص ٢٠٩٥ وما بعدها) . ومن بين دكاترة العرب نجد بهاء الدين مؤلف كتاب الحرب المقدسة فى القرن الثانى عشر وقد كان قاضياً لجيش صلاح الدين الأيوبى .

وتجد فى القرن الثاني عشر والثالث عشر مؤلفين عظيمين أو كما يسمونهما الفرنجة موسوعتين فى حق الحرب. أولاهما الهـداية فى شرح البداية وضعها فى سنة ١١٩٦ الامام برهان الدين أبى الحسن على بن أبى بكر بن عبد الجليل الفرغانى المرغينانى المرشدانى المتوفى سنة ٥٩٣ هـ والثانية وقاية الرواية فى مسائل الهداية وضعها سنة ١٢٨٠ الامام برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة عبدالله المحبوبى

وإذا أردت فكرة عن قيمة هاتين الموسوعتين فاعلم ان الهداية خاصة بما يأتى:

(١) واجب المسلم فى الجهاد
(٢) طريقة الحرب
(٣) توزيع الغنيمة
(٤) فتح أملاك المشركين والكفار
(٥) نظام الذميين أو المحميين
(٦) الجزية وفرضها على المغلوبين
(٧) فى التسليم
(٨) فى الأسرى
(٩) مصير العصاة

وإذا كان حق الحرب الاصيل قد اختلط بحق الحرب بصفة عامة فى هذه الموسوعة فلأن الاتصال وثيق فيما بين الموضوعين لاسيما إذا راعينا ان هذه كانت حال القرون الوسطى عموماً . وبعبارة اخرى ان التفرقة كانت شاقة فيما بين القانون الداخلى والقانون الدولى لان الاول اصل الثانى على اية حال .

أما «الوقاية» فهى هامة على الخصوص من ناحية إحصاء المحظورات فى الحرب كما تراه الشريعة الاسلامية وعدد هذه المحظورات تسعة وهى « الحرب خلال الأربعة الأشهر الحزم والحرب على نقيض الأمر الصريح الصادر من الامام، والانسحاب الحربى أمام العدو قبل أن يتكامل عدد العدو ضعف عدد المسلمين . ومنع استئصال الاطفال والمجانين والنسوة حتى وان كن يحرضن بصيحاتهن المحاربين ضد المسلمين ، وقتل الرسل والسفراء ، وتقطيع أوصال الأسرى وتشويههم ، (وسوء النية) ،

وإخفاء الغنائم وتسميم الآبار والينابيع .

ولقد قال البارون ده توب فى صدد هذا الموضوع فى ص ٣٩٣ من الكتاب السابق ما يأتى :

« هذه مختلف القواعد فى الشريعة الاسلامية وهى تلك التى عمل بها لتخفيف وطأة الاجراءات الحربية وإفراغ الانسانية عليها ، وقد عمل بها من القرن السابع إلى الثالث عشر . وهى إذن أسبق بأمد طويل على الافكار والمبادىء القانونية المماثلة لها والتى بدأت تشق الطريق خلال الهمجية التى استولت على الحياة الدولية الاوربية فى خلال القرن الثالث عشر . ولذلك فأننا نفرض ان هذه القواعد الاسلامية قد أثرت فى القانون الدولى الاوروبى »

الفروسية الاوروبية

صورة من فروسية عنترة العبسى والبراز فى عهد النبي

ان تحديد حقوق القوة ، وبيـان الفترات التى يمكن فيها استعمال القوة لم يكن كافيا فى رأى الـكنيسة نظرا للطبيعة الدينية التى خلعتها علي الفرسـية وأدت بها إلى أن تريد الدخول إلى أعمـاق ضمائر الرجال الاقوياء لتطهرها وهى تكونها تكوينا خاصا يعلمها كيف تستخدم قوتها . (راجع البارون ده توب ص ٣٨٨ إلى ٣٩١ لتعرف نفوذ الاسلام فى الفروسية الاوروبية)

ولتقرأ الآن الاغانى التى يرجع عهدها الى القرن التاسع والعاشر لترى راؤول ده كمبريه الذى كان ينتزع المدن وادرة النساء بهجومه المناقض لجميع الحقوق يقول: « اضربوا خيمتى وسط الـكنيسة وأقيموا سريرى أمام المذبح ، وضعوا صقورى فوق الصليب الذهبي » .

ثم اليك وصف معركة فى جاران له لوهيران Garin le Lohairin « يا بيج ! أضرب ايزوريه على قلنسوته السوداء ، واقطع الحلقة الذهبية، وأغمد سيفك فى مخه، واشطره شـطرين حتى الاسنان ، ثم أغمد سـيفه المسمى « فلامبرج » ذا القبضة الذهبية الناعمة فى جسمه، وانتزع بيدك قلبـه من بطنه، وألق به وهو حار على رأس

غليوم ، وقال له : انظر ! ها هوقلب ابن أخيك ، فني وسعك أن تملحهوتشويه . »

هذا هو رجل الحرب قبل الفروسية ، ولنثب بعدئذ وثبة قوامها خمسة قرون ، ولنقلب صفحات كتاب اوستاش ديكان Eustache Descamp لنقرأ فيه أن علي الفرسان « الدفاع عن الشعب » ، ولنقرأ كتاب جوفنسيل Jouvencel لجان دوبيل Jean de Beuil لنعلم انه قال : « ولقد تألفت تلك الطبقة البالغة أقصى حد فى النبل والسمو قصدا الى استبقاء الشعب والاحتفاظ به؛والدفاع عنه وهو متمتع بالهدوء مع انه هو عادة الذى تثقله تكاليف الحرب وتبهظ كواهله أكثر من غيره » (جزء أول ص ١٤ طبعه باريس سنة ١٨٨٧ - جماعة تاريخ فرنسا »

فانت ترى ان البداية كانت قائمة على تفشى فظائع الحرب على أسنة رماح العسكرية .ولكن ما كاد ينقضى خمسة قرون بعد ذلك حتى كان للفروسية أداة تربية جديدة أو وسيلة قضت بالعمل فى سبيل حقن الدماء وتوفير أسباب الراحة من عناء البغضاء .

ان الاحتفال الذى كان يقوم به الفرسان كان مدنيا عسكريا حيث انحصر أولا فى أن يقوم أحد الفرسان بتسليم السيف للفارس المنتظر ثم يربت على قفاه فى شدة ، وهذا ما أسموه العناق ، ثم جعلت الكنيسة بعد ذلك تتدخل وتبارك السيف ، وأعقب ذلك سهرة الجند طوال الليل ، ثم اقامة صلاة قبل تسليم السيف ، ثم جاءت فترة ثالثة كان فيها تسليم السيف بواسطة أحد رجال الكنيسة،وبذلك أخذ الانخراط فى سلك الفروسية صورة دينية ولكن نزعته لم تكن كنزعة الفروسية فى عهد عنترة العبسى أو فى عهد النبي ﷺ .

ولم تسلح الكنيسة الفرسان لمقاتلة الكفرة ولكنها سلحتهم ليكونوا الحماية الحية لجميع ضروب الضعف كما جاء فى أنشودة من أناشيد القرن الحادى عشر

ولكن حياة الفارس لا تتلخص كلها فى حرفة الصليبي فغليوم دوران الكاتب الذى درس أنظمة الترتيل والحفلات الكنيسية خلال القرن الثالث عشر قد أدخل صلاة خاصة ليبارك بها الجندى الجديد هذا نصها :« ياالهى ! انك لم تسمح باستعمال السيف فوق الأرض إلا لفل شكيمة خبث الاشرار والدفاع عن العدل ، فلتكن

ارادتك إذن ألا يستخدم فارسك الجديد هـذا السيف أبدا لغبن أى كان ظلما ، وليستعمله دائما للدفاع عن كل ما هو عدل وحق فوق الأرض »، »

فالجندى الذي كان يحضر إلى روما لتباركه كنيسة القديس بطرس فارسا، كان إذن يعدّ لأن يكون مدافعا عن الكنائس والارامل واليتامى ، وكان يتسلم السيف « ليزاول قوة العدالة ويهدم صرح الظلم » ولقد كانوا يقولون له «عاقب الظلم ،ودعم ما يتلاءم والنظام ، وبهذا الشرط الذى يجعل منك صورة من يسوع المسيح تسود إلى الابد عالم السماء كنموذج إلهى »

ولقد جاء فى أغنية « حمال نيم » ان الملك ابن شارلمان قد اقترح على الكونت غليوم أن يهبه أملاك بعض البارونات الذين ماتوا ولكن الكونت أبى وقال فى غضب « والارامل ؟ واليتامى ؟ هاهو سيفى أجرّده ليطيح برؤوس اللصوص إذا مس واحد هؤلاء الاطفال أو اعتدى معتد على أرضهم »

ولقد جاء فى قصيدة وضعها أحد القساوسة فى القرن الثالث عشر عن الفروسية :

« ان واجب الفارس هو أن يكون حفيظا على الفقراء حتى لا يهينهم الاغنياء مطلقا ، إن واجب الفارس هو أن يكون عنوانا للضعفاء حتى لا يزدريهم الاقوياء أبداً »

ولقد تناولت عناية الكنيسة نظام الفروسية فوضعت نظاما جديداً أسمته مرتبة المعبدي Le templier وهو نظام حربى دينى ، ولقد كتب القديس برنار إلى الفرسان حملة لقب المعبدى الذين نيط بهم فى القرن الثانى عشر الدفاع عن المسيحية ضد الكفرة يقول « ان جندى المسيح لا يحمل السيف عبثا وانما يحمله فى سبيل معاقبة الاشرار ،ومجد الاخيار ، فاذا هو انزل الموت بشرير فان الجندى لا يكون قاتلا للانسان وانما يكون قاتلا للشر ، انه قاتل الضرر Malicide ومن الواجب أن نرى فيه المنتقم فى خدمة المسيح ، والمحرر لشعب المسيح »

هذه هى الفكرة الصحيحة التى كونتها القرون الوسطى المسيحية من الخدمة العسكرية ، ولكن جان سالسبورى Jean Salisbury قد سبقها وترك مقاليد عقله

للتطرف حتى أنه اجترأ على أن يقول : « ان الحرفة الحربية ، أو ذلك النظام الذى يتعادل اقرارنا اياه بقدر ضرورته هو نظام وضعه الله نفسه »

(راجع Policraticus livre vl(Patr. lat, cxclx col 599 597)

ولكن هذا الصوت لم تسمعه الكنيسة رغم تمتهـا بالسيف الذى تباركه وبمفعوله فى تأييد العدالة ، حتى انهـا استنكرت الاعياد الحربيـة التى كانت المهنة العسكرية تعرض نفسها فيها بزهو وخيـلاء وتعلن عن شجاعتها أمام السيدات فى غير استحياء .

فمنذ اينوسان الثانى حتى كليمان الخامس والبابوات تستنكر هذه الأعياد ، ولقد صاح مجمع كليرمون سنة ١١٣٠ يقول : ان هذه الاعياد تفقد حياة الكثيرين من الرجال ، فالذين يجرحون فيها ويموتون لا يدفنون طبقا للطقوس الدينية . وتجدد هذا الحظر سنة ١١٣٩ و ١١٧٩ ؛ ولما سمح فيليب الثالث ملك فرنسا باقامة هذه الاعياد استنكرها البابا نيقولا الثالث سنة ١٢٧٩ بشدة ثم زجر البابا كليمان الخامس بدوره معلنا غضبه على هذه الاعياد التى تعوق سير الحرب الصليبية (راجع جوتييه ص ٦٨١ — ٦٨٢)

ولم تكن الكنيسة تحب ما أسموه التأنق فى فن القتل ، فقد استنكر ذلك المجمع العام الذي انعقد سنة ١١٣٩ « فن قتل النفس البغيض الذى يستخدم القاء القذائف إذا كان ذلك الاستخدام بين مسيحيين ؟ ورغما من أن ريمون ده بنافور Raymond de Benafort وغيره من الدكاترة قد أباحوا هـذه الوسائل فى القتال دفاعا ضـد حرب ظالمة ، فان جريجوار التاسع قد دون فى الكتاب الخامس من مراسيمه بالبـاب الخامس عشر نص المحظورات التى قررها مجمع سنة ١١٣٩ (راجع

Mansi , Collectio Conciliorum XXI , p . 543 ; Nys p. 192 , ed Nys preface à Bonet , L ' arbre des Bataille p 27.)

واذا انت أردت الآن مقارنة ما أوردناه بصدد الفن العسكرى الاسلامى وحق الحرب فى الاسلام وأ.ير الجهاد ومحاربة أهل الردة ودار الحرب وقتال أهل البغى وقطاع الطرق وما الى ذلك من القواعد الحربية الاسلامية مما نسجت الكنيسة على منواله

عرفت الاسلام سبق المسيحية فى كل ما ذكر فى هذا الباب وسواه وسترى عند الـكلام عن تطور فكرة الدولة فى الاسلام كلاما مستفيضا فى المقارنة بين كل ذلك .

المهمة الدولية للبابا

التحكيم والوساطة

لقد رأى جربوش فى منتصف القرن الثانى عشر ان اجازة الـكنيسة شرط ضرورى لتكون الحرب عادلة ، فبعد أن يقرر القساوسة ان الحرب عادلة وبعد أن تدق الطبول، ويحمل الجنود بعد التعبئة جسم المسيح، لا يكون امام العدو إلا أن يخضع أو تحق عليه اللعنة ويحرم من الدفن وفق الطقوس الدينية (راجع نيس — مصادر القانون الدولى ص ٣٨٩) وراجع ما تقدم فى الجهاد لتعلم ان المسيحية عملت على هواها ببعض ما جاء به الاسلام فى مقاتلة أهل الردة والبغى) .

كانت هذه الافكار كما قيل ترجمة نظرية القرون الوسطى الروحية ذات الاثر القوى فى حل الخلافات التى تقوم بين الامم طبقا لعدل الـكنيسة. ولقد كتب شاتوبريان فى عبقرية المسيحية Genie du Christianisme (جزء رابع الباب السادس فصل ١١ طبعة جارنيه ص ٥٢٠) : « اذا وجد فى أوروبا محكمة لتحاكم الامم والملوك باسم الله ، وتعمل على الوقاية من الحروبات والثورات فان هذه المحكمة تكون اسمى عمل من أعمال السياسة وآخر مرحلة من مراحل الـكمال الاجتماعى ، ولقد كان البابوات بفضل نفوذهم فى العالم المسيحى هذه المحكمة فى اللحظة التى أعدت لتحقيق هذا الحلم الجميل »، فتأمل اذن قضاء القرآن والسنة والاجماع الذى تساوى امامه الناس جميعا لا فرق بين إمام وغيره .

ولو علم جيزو ما نص عليه القرآن من قواعد القانون الدولى ولا سيا احترام المعاهدات والعقود والحريات لشاد به بعد إذ قال فى كتابه «الكنيسة والجماعة المسيحية» : « كانت البابوية ، خلال فترة الاضطرابات ورغما من قلقها الخاص، ترجمان القانون الدولى والمدافع عنه .والمنفذ له . ولقد أباحت فى أغلب الاحيان انتهاكه بل أجازت هذا الانتهاك

وجعلته تابعا لمطمعها ومصلحتها الخاصة» على عكس الاسلام فانه قدس ما جاء به القرآن من القواعد الدولية والداخلية الصالحة لكل زمان ومكان. «ولكن الكنيسة رغم كل شيء هي وحدها التي تدخلت في ذلك الحين باسم الدين والاخلاق والقوانين الطبيعية للانسان أو المصالح العامة للمسيحية لتذكر العالم وتوصيه خيرا بالعدالة والسلام واحترام العهود والواجبات والاعتدال المتبادل في التسويات مقيمة بذلك مبادىء القانون الدولي للاعتراض بها على مزاعم القوة وشذوذها» (راجع Guizot - L' Eglise et la Société Chrétienne en 1861 p. 103 - Paris. Levy 1861

واذا نحن قلبنا في النهاية ذلك الكتاب الذي وضعه المسيو تيودور رويسن Théodore Ruyssen وأسماه «من الحرب إلى الحق» De la guerre au droit وجدناه يقول: «من الواجب أن نقول تمجيداً للكنيسة أنها لم تقتصر على الدعاية للوصية القائلة: ليحب بعضكم البعض، بل انها نجحت في أن تقنع المسيحية اقناعا عميقا بوحدتها الادبية، ورغما من تناثر دول الاقطاع وتشتيتهم فان «المسيحية» قد أدركت في جلاء تام وجوب تكوين جمعية دولية بالمعنى الصحيح تقوم في وجه الهمج ولاسيما المسلمين» ولقد نسي هذا المؤلف قوله تعالى: «ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عندالله أتقاكم»

ثم قال «ان البابوية قد أدت في التاريخ مهمة جنيمة باستمرارها في سبيل تأييد نفسها على اعتبارها السلطة الروحية التي تخضع لها الامبراطوريات والممالك والجمهوريات نعمة من نعم الله عليها.

«ليس الموضوع هنا خاصا بالبحث فيما إذا كانت الكنيسة قد حققت عمليا حلمها القاضي بالسيادة الروحية، أم أنها افسدت رسالتها بالسعي في سبيل تحقيق مصالحها القائمة على الانانية، أم أن خليفة بطرس قد جرد سيفه بقدر ماهز غصن الزيتون. ذلك بأن المبادىء في هذه الناحية أهم من الوقائع.

«فالامر الجوهري إنما كان أن يفرض على العقول فكرة حق مشترك يكون أسمى من الامم ونعني فكرة عدالة لاتترجم فقط عن مجرد انتصار إله خاص بامة وانما تترجم أيضا عن انتصار تحكيم إله واحد يعبده جميع المحاربين» ولو أن المسيو

تيودور رويسن فقه حديث القرآن وسنة رسول الله ﷺ ووقف على أسرار الشرع الاسلامي لنظم في مدح مبادئه القلائد وصاغ له عقود اللؤلؤ النضيد ثناء وتحبيذا. ولكن هذا الفقيه لم يظفر بشيء من ذلك وهذا ما يدعوا إلى الرثاء له .

ولقد أجمع أقطاب الافاق العلمية على أن مهمة البابا الدولية كانت عظيمة خلال القرون الوسطى ، واذا أردنا أن نبين عدد قرارات التحكيم البابوية فقد وجب أن نعتمد فى ذلك على نشرة أذاعها البروفسور « شيوبا » Schioppa سنة ١٨٩٦ . ولكن الواجب يقضي عليك أن تعرف قبل كل شيء أن عهد الانصار واليهود قد نص: «وأن ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فان مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله . » وهذا هو التحكيم السابق على تحكيم البابوات بنصف قرن أو يزيد خلاف ما قدمنا من ضروب التحكيم فى الاسلام .

• • •

ان كتاب احصاء الكنيسة الرومانية Liber censuum ecclesiœ Romana الذى حرر سنة ١١٩٤ قد احصى الكنائس والبيع والمدن أو الممالك التابعة لاملاك القديس بطرس وتدفع ضريبة فى مقابل التمتع بحماية خاصة هى حماية الرسول ، حماية تلك القوة التى تستطيع أن تفتح أبواب السماء وفى وسعها أن تقفلها . ويكفى هنا أن نورد أسماء الممالك التى تدفع ضريبة أو جزية للمركز البابوى وهى بولونيا والصقليتان والمملكة الاسبانية والدانمرك ودوقية البوهيم وانجلترا ومملكة كييف ومملكة الكروات والمانيا ومملكة اراجون والبورتغال وكل هذا ملك شاسع وميدان فسيح للنفوذ البابوى وتدخله العام فى كل وقت (راجع دراسة عن الاحصاء الكنسى ص ١٤٧ طبعة باريس سنة ١٨٩٢ لبول فابر)

ولكن فضلا عن هذه الظروف الدينية التى مكنت الكنيسة من التدخل وسهلت لها حماية هذه الدول فان البابوية كانت تتدخل باعتبارها سلطة روحية : فهى والحالة هذه لم تكن تتدخل باسم القانون الاقطاعى وانما باسم قانونها الذى حصنها بالفصل فى الخطيئة .

« ان المركز البابوى لا يستطيع أن يتحمل أن يرى مسيحيين يجرد أحدهما السيف ضد الآخر .» ولعمرك إنها صورة من الآية الكريمة: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ..»

هكذا كتب فى القرن الثانى عشر المسجل الأنجليزى ويليام مالمسبرى William de Malmesbury — راجع مقالات المسيو سوستراك Sustrac المنشورة فى مجلة الديموقراطية سنة ١٩٢٣ و ١٩٢٤). أما المسيحيان اللذان اشير اليهما هنا فقد كانا ايسبرد Esbebred ملك الانجلو ساكسون والدوق ريشارد ده نورماندى اللذين تدخل بينهما فى سنة ٩٩٠ و سنة ٩٩٧ مندوب البابا جان الخامس عشر للمفاوضة فى شأن الصلح . ذلك بان من الخطيئة أن يجرد مسيحى سيفه ضد مسيحى لاسباب ظالمة ، وإذن فمن واجب البابا الدكتور الاخلاقى أن يتدخل .

وبعد انقضاء ثلاثة أرباع القرن ازداد هذا التدخل فى عهد البابا جريجوار السابع

لقد رأى البابا جريجوار السابع قبل أن يجول بخاطره الجنوح الى تكوين الدولة العالمية والتسلط على جميع الامراء المسيحيين ان السلطان الكنيسى أسمى قدراً من السلطان الملكى ، وإذا كان مصدر هذين السلطانين واحد هو الله ، فان السلطان البابوى قد جاء مباشرة عن الله حيث عهد به ابن الله إلى بطرس مباشرة، أما السلطان الملكى فان أصله التاريخ والظروف الخاصة التى أحاطت به ومكنت من اكتسابه ، وذلك كله له صفة انسانية.

ولقد كتب جريجوار السابع إلى «هرمان ده متز» يقول : « من لا يعلم ان الملوك والرؤساء الزمنيين كان لهم أصول من الناس يجهلون وجود الله ثم هم فى الوقت نفسه يبذلون جهدهم فى شهوة عمياء وإدعاء لا يقره إنسان من جراء التسلط على إخوانهم، أى الناس ، عن طريق الصلف والسرقة والنفاق والقتل، وقصارى القول عن طريق سلسلة لانهاية لها من الوسائط الجنائية ، التى يحتمل أن تكون بدافع من أمير هذا العالم وهو الشيطان ؟ فكيف إذن لا تخضع مرتبة اختلقها الناس فى هذا العصر وهم يجهلون وجود الله لتلك المرتبة التى أنشأها الله لمجده وخلعها على العالم أثراً من آثار رحمته ؟ »

لقد أراد جريجوار السابع بهذه التيوقواطية أن يقاوم ويقمع ما أسماه الظلم والاستبداد . ولقد قال هذا البابا بمناسبة وصف نفسية الطغاة المستبدين إنهم عوضاً عن أن يفكروا فى خير رعاياهم ورفاهيتهم نراهم لا يكترثون بغير بسط سلطانهم بحروب قاتلة تتقاضى حياة آلاف من الابرياء . ولقد حاول «أولاف الثالث ده نورمندى » ان

يوقد نار الثورة ضد ملك الدانمرك ولاسيما في نفوس أخوته كي يضعف هذه المملكة المجاورة لمملكته. ولكن جريجوار السابع صاح في وجهه: مكانك! . وارتكب فيليب الأول ملك فرنسا جرائم السلب والنهب واللصوصية ضد التجار، فأنذره جريجوار السابع بان هذه الاعمال تنزله إلى مكانة أحط من درك ملوك الوثنيين وتهدد بالشلح.

إن التعريف الذي عرف به جريجوار السابع الطغيان يكشف لنا عن الاسباب التي دعت إلى الشدة في الجزاءات، فالطاغية في رأيه هو المضطهد الذي يضرم نار الحرب وفق مشيئته، ويبذر بذلك الآلام والخراب والموت، ولهذا فان البابوية تشلحه. ولكنها في الوقت نفسه تحل رعاياه من يمين الطاعة له حتى لا يستمر في حرفة طغيانه. فقد كانت تود أن تقول لهم: لا طاعة لكم في معصية، وانبذوه على أنه طاغية، عوضاً عن أن تقول لهم: أصبروا. ولقد صرخ أحد تلاميذ جريجوار السابع وهوما نيجولد الالزاسي Magnegold في مكتوب صغير يمكن اعتباره مؤلفاً في الحكومة الشعبية الصحيحة: « تصبح اليمين التي تربط بين الامير والشعب منحلة منذ اللحظة التي يطغى فيها ولا يترتب عليها أي التزام ». وهذا ما أباح للمسيو فليش Fliche آخر مؤرخ لجريجوار السابع أن يقول ان تيوقراطية هذا البابا مع بعدها عن أن تكون أداة استبداد تستطيع مع ذلك ان تكون وسيلة تيسر الرقى الاجتماعى » (راجع القديس جريجوار السابع للمؤلف فليش طبعة باريس سنة ١٩٢٢)

ولكنك تجد على نقيض النظريات الجريجورية ان الفقيه بتروس كراسوس Petruss Crassus قد وضع بناء على طلب الامبراطور هنرى الرابع مؤلفا للدفاع عن حقوق الملك شبه فيه التاج بملكية خاصة وزعم ان في الوسع تطبيق جميع نصوص جوستينيان الخاصة بالميراث عليه دون أن يدرى ان من خرق الرأى أن يعلن ان للملك على الاشخاص والكائنات الانسانية الذين أوتوا روحا وعقلا نفس الحقوق التى للفرد علي أملاكه المادية؛ ثابتة كانت أو منقولة، مما يجوز له أن يستعملها ويسرف في استعمالها دون أن يثير ذلك أى احتجاج » (راجع الكتاب السابق)

ان جميع المراسيم البابوية كانت متناقضة تماما مع هذا المظهر القانوني المحرك للطغيان

ولقد علق شاتوبريان على ذلك فى كتابه(عبقرية المسيحية جزء ٤ الكتاب السادس فصل ١١ (المجموعة الثامنة طبعة جارين جزء ٢ ص ٥٢٠) على هذه المراسيم بقوله: « ان هذه المراسيم لم تتأخر أبدا عن أن تخلط صوت الامم والمصلحة العامة للناس بالظلامات الخاصة . » ولقد كانت هذه المراسيم تستهل بقولها : « لقد جاءت الينا تقارير تفيد ان فيليب فرديناند هنري يضطهد شعبه الخ . . . » . «وهكذا كانت تقريبا بداية جميع هذه الاحكام التى أصدرتها روما »

وفى نهاية القرن الحادى عشر حاول اوربان الثانى أن يهدىء المسيحية عن طريق تحالفها ضد الاسلام كما قال المسيو جورج جويو G . Goyau عضو الاكاديمية الفرنسية ص ١٦٦ من الجزء الاول سنة١٩٢٥من مجموعة دراسات لاكاديمية القانون الدولى . ثم جعل هذا الفقيه والعضو بالاكاديمية الفرنسية يقول : « ولقد استمر هذا البابا يهيب بمابدى القوة : « انتم يا معشر الطغاة الذين تضطهدون اليتامى وتسلبون الايامى ، يا قتلة النفوس ومحتقبي الاوزار الملاعين ، أنتم يا من تغتصبون أموال الغير وتستبيحون دماء المسيحيين فى انتظار الاجر العادى المحتفظ به لقطاع الطرق ، وتحاكون الطيور الجارحة وهى تنهش الجثث ، يامن تبحثون لنا عن الحرب والمعارك فى أى مكان ، وجهوا وجوهكم شطر الشرق للدفاع عن كنيسته إذا أردتم أن تعنوا بانقاذ أرواحكم» (راجع دوفال ص ٤٨ Duval)

« ان توحيد صفوف أوروبا ضد الكفرة كان حلم البابوات فى القرون الوسطى . فالاقطاعيون الذين كانوا ينظمون الحروب الخاصة ضد بعضهم البعض ، والامراء والملوك الذين مزقوا أنفسهم فى شجار دموى بين بعضهم البعض ، والمدن والدساكر الذين كانوا يحشون بعضهم البعض ، كل أولئك كانوا جميعا يرتكبون خطيئة ضد المسيحية ، انهم كانوا يهدرون الدماء التى ما كان يجب أن تراق إلا فى سبيل مجاهدة الكافر . انهم يقيمون العراقيل فى سبيل وحدة المسيحية ، تلك الوحدة التى تتطلبها مع ذلك ضرورة اغاثة الارض المقدسة » .

كان هذا الجنوح خطرا ، ففكرة الحرب المقدسة التى اقتصرت على الحرب ضد المسلمين امتدت منذ سنة ١١٧٩ الى الملحدين ، ثم امتدت بعدئذ الى الحرب ضد من يتهددون سلطة الكنيسة الزمنية ، ولقد اعتبر هوستيانسيس Hostiennsis فقيه

الكنيسة فى القرن الثالث عشر ان شلح أحد الامراء الزمنيين كسبب للحرب المشروعة ضد هذا الامير، كما أنه سبب يحمل متبوعه وجيرانه على اعتباره مجردا من حقوقه . وجنح هستيانسيس إلى اعتبار ان الحروب التى يضرم نارها متبوع هذا الامير أو جيرانه ضده كحرب مقدسة نظمتها الكنيسة وشرعتها .

هذه كانت النتيجة البعيدة لقواعد ذلك العهد ، تلك التى كانت تقضى بمساواة المسيحى الذى يرضى بأن يبقى مشلوحا فى الجماعة المسيحية عن طيب خاطر بالكافر الذى يعيش خارج أقطار المسيحية وكلاهما يستحق أن تضرم نار الحرب المقدسة ضده (راجع Pissardo- La guerrs sainte en pays chretien; essai- sur l'origine et le developpement des théories canoniques , Paris, Picard , 1919)

فمن الواجب اذن أن نلاحظ ان الحرب المقدسة قد ترتبت على فكرة المسيحية ذاتها كما كانت فى القرون الوسطى ، فهى انتقام لوحدة الكيان المسيحى سواء أكانت هذه الحرب ضد المسلم أم ضد المسيحى الخارج على البابوية ، ولكن السرعة التى كانت تطلبها هذه الحرب المقدسة قد فرضت على البابا أن يتعجل فى تدخله لحسم الخلافات بين المسيحيين ودعوتهم للكف عن أية حرب أخرى حتى يتفرغوا لتلك الحرب المقول بقداستها عقب السلام فيما بينهم .واذا أنت راجعت الحرب ضد المشركين والكفار وأهل الردة فيما تقدم علمت ان الحرب المقدسة فى نظر الكنيسة هى صورة منقولة من معنى الجهاد فى الاسلام . وان تدخل البابا هو معنى الآية الكريمة . « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » ولكن الكنيسة لم تطبق بقية الآية.

ولقد تدخل اينوسان الثالث مثلا خمس مرات فى مناسبات خاصة بين فيليب أوجست وملوك انجلترا ريشار الملقب بقلب الأسد وأولادجان سان تير ولقد وصل فى أربع مرات الى أن يحصل على اعادة الصلح الى نصابه وتوطيده . ولقد كانت الحال فى الشرق هى السبب السياسى لهذا التدخل كما هو المستفاد من خطابه الرقيم أغسطس سنة ١١٩٨ حيث يشرح فيه أسباب ايفاد مندوبين قال :

« نحن قساوسة المسيح، اننا نريد الوفاق المترتب على السلام الحق، بل نحن ملزمون

بان نجنح إلى ذلك بعد إذ تولدعن خلافات الامراء ومشاحناتهم ضرر عظيم لحق بالامراء أنفسهم وبالكنائس والفقراء الذين يعيشون فوق أرضها وبالمسيحية على بكرة أبيها. ذلك بان القضاء على المجازر البشرية واجتياح الكنائس واضطهاد البؤساء ، والاخطار التي يقاسيها شعب فرنسا وشعب انجلترا ، وكل ما يقع بسبب الحرب التي تضرمون نارها ارضاء لشهوتكم قد ساهمتم فيه والقيتم حمله المادى على كاهل الشعب المسيحي وسببتم تخريب قطر فلسطين بالحيلولة دون سفر المحاربين اليها عن طريق شقاقكم . »

هكذا تكلم البابا ، ومن الواجب أن تعرف من تاريخ غليوم الماريشال (طبعة بول ميير جزء ٣ ص ١٥٣ — باريس سنة ١٩٠١ — جماعة تاريخ فرنسا) الطريقة التي استقبل بها ريشار قلب الاسد فى يناير سنة ١١٩٩ مبعوث البابا المسمى بطرس ده كابو لتعلم كيف كان يعامل هذا المندوب .

لقد قال ريشار قلب الاسد له : يادون كوايار Don Coillard انك لست ماهرا حقا. انك لو لم تكن فى مهمة لما كان بلاط روما هو الذى يضمن أن لا ينزل بك لطمة فى وسعك أن تريها للبابا كتذكار منى ، ولظن هذا البابا إذن اننى مجنون ، فارحل من هنا هربا بنفسك يا مولاى الخائن الكذاب الغشاش المخادع المتجر باموال الكنيسة »

ولكن مهما كانت مقابلات اينوسان الثالث لدى الملوك فانها لم تقعده عن أن يتم نيته التى بيتها نحو الشرق حيث قبر المسيح أسير كما يقولون ، ولذلك فانه ألح ، وانت تجدحقه فى الالحاح ، وسنده فى التدخل مشروحين فى الخطاب الرقيم ٣١ اكتوبر سنة ١٢٠٣ . ولقد اجتمع بمانت هيئة من البارونات الذين أسندو للباباحق التدخل،فما كان من اينوسان إلا أن أجاب بأنه يتدخل بناء على الخطيئة وبمناسبة الخطيئة التي يحق له أن يراقبها بلا منازع ، وباسم وظيفته التى تضطره الى التدخل ليدعو الى صراط السلام .

وبناء على هذا تدخل البابا ضد ولى العهد لويس الذى صار فيما بعد لويس الثامن ملك فرنسا ولم يستطع والده فيليب أوجست ان يمده بالجنود .

وبناء على نظرية الخطيئة كان للبابا أيضا أن يتدخل فى كل ما يترتب على القسم الذى يصدر عن اكراه، واعتباره باطلا لا يترتب عليه أثر .

ان العداوات التى قامت بين انجلترا وفرنسا قد شغلت بابوات القرون الوسطى كثيرا . ورغما من أن انجلترا كانت تدفع لهم أتاوة باعتبارها تابعة Vassale للمركز الرسولى — وهى جزية دفعتها حتى عصر هنرى الثامن — فان البابوات لم يعتمدوا أبدا على هذا الظرف لتأييد عدالة القضية الانجليزية لاول وهلة . وظل أية حرب يعلنهاملك فرنسا على انجلترا . ولقد لاحظ بعض فقهاء الغرب، من بابا إلى بابا، ان هؤلاء البابوات كانوا يجنحون الى السلم ويودون نشر أعلامه بطريقة ما أسموه هدنة الله، واذا كانوا قد ودوا أن يؤيدوا السلم بما هو أهم من هذه الهدنة إلا أنهم مع ذلك قد اكتفوا بهذه الحلول المؤقتة .

واذا كان إدوار الاول وفيليب الرابع قد اختارا البابا بونيفاس الخامس حَكَماً بينهما فان ذلك لم يكن باعتباره متبوعا لانجلترا ولا باعتبارأن لهالتفوق والسيادة على جميع الملوك وانما باعتباره شخصا عاديا . Persona privale

ولقد أصدر هذا البابا حكمه فى ٢٧ يونيه سنة ١٢٩٨، ولكنه جرح عزة « فيليب لبيل » عند ما تلاه وسط جماعة القساوسة وأذاعه فى مرسوم كنيسى . ولذلك فان هذا الملك تهرب من تنفيذ الحكم وعقد محالفة خاصة مع أدوار وهى معاهدة منترويل Montereuil المؤقتة . ولما كان البابا قد أمر بعد الهدنة مرتين فان فيليب قد آل به الأمر الى أن صارح البابا فى نوفمبر من السنة المذكورة بان ليس له أن يتدخل فى صلح . وعقدت معاهدة نهائية بعيدا عن تدخل البابا فى ٢٠ مايو سنة ١٣٠٣ بين الملكين. ولما عقدا التحالف الدفاعى نصا فيه على استبعاد البابا من دائرة عملهما .

ولكن الشئون سارت سيرا غير مرض،ولذلك فان بابوات افينيون الذين خلفوا بونيفاس الثامن استأنفوا تدخلهم بين المملكتين، وكان هؤلاء البابوات يغيرون لهجتهم وخطتهم تبعا للظروف والطبائع .

ولقد فرض البابا حنا الثانى والعشرون هدنة على رعايا فيليب الخامس فنازع هذا

الملك هذا الحق فرد البابا على حنا الثانى والعشرين بقوله «من المؤكد يا بنى أنك لو تدبرت فى انتباه الحوادث التى ترتسم فى الافق و قد يجىء بها المستقبل لما استطعت أن تستنكر حق المركز الرسولى فى فرض الهدنة ولما وجدت ذلك ضارا بنفسك أو بمملكتك (راجع:

Mollat-Les papes d'Avignon-nouv édition p 264 Paris Galbalda 1924

هكذا تكلم البابا وفى الوقت نفسه استخدم حقه فى أن يكون حكما فى شئون الفلندر .راجع :

Kervyn de Lettenhove , Histoire de Flander , III.p. 85 Bruxelles 1847

كان حنا الثانى والعشرون رجلا قوى اليأس مولعا بالسلطان . أما بندوا الثاني عشر فقد كان سياسيا صلبا ، ولكنه كان فى الوقت نفسه لين الملمس .

اهتم عنى بالحرب الصليبية، وكذلك نظر بعين القلق إلى السحب التى كانت تزداد تلبدا فى سماء اسكوتلندا وآفاق انجلترا وفرنسا . فعمد على الفور الى عقد هدنة بين اسكتلندا وانجلترا ، ثم استسفر سنة ١٣٣٦ رئيس أساقفة مدينة « جان» إلى ادوار ملك انجلترا وفيليب الرابع ملك فرنسا كى يرجو منهما أن يقدرا « مزايا الوفاق والسلام ، وأخطار الشقاق التى يترتب عليها خراب الاملاك وضياع الارواح وفقدان الانفس وهذا أشد نكالا ووبالا »

على أن بندوا الثاني عشر لم يكن يستطيع وقتئذ ان يباهى بانه عمل عملا طبقا لارادته المطلقة . إذ كان ذلك فى الحين الذى احتفظ فيه لويس ده بافيير بلقب امبراطور رغما من تحريم البابا ذلك . ولكن البابا تدخل باعتباره موفقا ووسيطا . ففى سنة ١٣٣٧ أوفد اسقفين للملكين بعد إذ قال لهما : « اما وقد اقمنا فوق الارض باعتبارنا قسيس ملك السلام فاننا نبعث بكما كملاكى السلام» .وملاك السلام كان اسما يطلق على سفير البابا يومئذ ولكن هذا السلام كان يؤجل من يوم إلى آخر دون نتيجة . اذ كانت الهدنة تعقب الهدنة وتتجدد و يمتد أجلها ،وكل ذلك فى سبيل تأخير اهراق الدماء .. فكل مجهود للبابا ولسفرائه قد بذل بين سنة ١٣٣٧ و ١٣٣٩ فى سبيل العمل على اطالة

الهدنة . ولقد كان البابا يكرر للملكين بين شهر وشهر قوله: «ان اقامة السلام المتبادل مفيد جدا ، وليست فائدته بقاصرة على الملكين وحدهما ولكنها تتناول مملكتيهما ورعاياهما والمسيحيين جميعا . وان الوصول الى هذا السلام يكلف البابا متاعب ومشاق جسيمة، وان افظع الاشياء لهو الحرب ، انه شيء لا يروق الله بل يغضبه لانه يبغضه بسبب حزن الارامل واليتامى وما إلى ذلك». ولكن استعداد الملكين كان مقلقا لخاطر البابا . ذلك بان الملك ادوار قد ابلغ البابا أنه يقبل رسوله على أنه وسيط وصديق مشترك دون أن يكون لتدخله أي قيمة قانونية أو قضائية ، وهذا أيضا في حكم النتيجة الطيبة . ولكن بينما ادوار كان يتكلم هكذا اقتيد أحد السفيرين إلى أعلى أحد الابراج ليرى كيف كانت قرى شمال فرنسا طعمة للنيران كي يقتنع بان الحرب قد اعلنت واشتدت وطأتها .

ولقد أصدر البابا أوامره للقساوسة والاساقفة ورؤساء الاساقفة في فرنسا وانجلترا حتى يعملوا في سبيل السلام، وأهاب بملكي فرنسا وانجلترا أن يرسلا له في آفينيون مفوضين ، والح على ادوار بان يعدل عن مطمعه في فرنسا . فلم يحر إدوار جوابا . ثم أجعلت السيوف تهتز في الاغماد ، بل أنها لمعت خارجها، وخضبت أرض الفلاندر بالدماء . غير أن الهدنة التي عقدت بناء على وساطة البابا اخرت ساعة الملحمة الكبرى. وفي الوسع القول بان حرب المائة سنة قد تأخرت بدايتها عشر سنوات بفضل نفوذ البابا بينوا الثاني

ولكن ادوار الثالث ولى وجهه شطر كليمان السادس سنة ١٣٤٣، وانما ولى وجهه شطر شخصه، لا وظيفته، كي يحاول حل الخلاف القائم بينه وبين ملك فرنسا بصفته وسيطا (راجع دوفال ص ٨٢)

وكتب كليمان السادس إلى الدوق ده لانكستر سنة ١٣٥٣ يقول :

« في وسعك ان تثق بانه رغما من أننا نستمد اصلنا من مملكة فرنسا ورغما من أن هذا السبب أو ذاك يحملنا على الميل نحو هذه المملكة، فاننا مع ذلك نتجرد خلال المفاوضات في سبيل الصلح من هذا الاحساس الودي الخاص ونقترح متابعة العمل للمصلحة العامة واعادة الوفاق الى نصابه مسترشدين بالنيات الوفية والاخلاص

المطلق » (راجع Mollat-Revue d'histoire ecclésiastique 1901,p730 –731)

ولقد صدر كتاب للمسيو موريس برو Maurice Prou سنة ١٨٨٨ باسم « دراسة عن العلاقات الدبلوماسية للبابا أوربان الخامس مع ملكى فرنسا حنا الثانى وشارل الخامس »

Etude sur les rélations diplomatiques du pape Urbain V avec les rois de France : Jean II et Charles V

فابان لنا هذا الكتاب أن هذا البابا قد تدخل فى سبيل السلام بين الكونت ده كومنج Comminges والكونت ده فوا Foix ولهذا الغرض اتصل بانصار كل منهما كى يهيء تحكيما . وتفاوض فى اخلاء سبل الكونت ارمانياك من الاسر ، وتفاوض فى الصلح بين ملوك نافار واراجون وفرنسا ، وطالب شارل الخامس باقتصاص حمل الضرائب المفروضة على الاقاليم المجتاحة وسوى خلافا بين أنجلترا وفرنسا بالتحكيم

ولقد كتب المطران انجلبرت مطران « أدمون فى ستريا » ايام بابوات افينيون يقول : « تقضى الارادة الالهية أن من الضرورى فى العالم أن تقوم سلطة ويقوم مقام عال عالى يخضع له جميع الممالك وجميع أمم العالم بحكم القانون حتى يتحقق وفاق الامم والممالك فى جميع انحاء الوجود ويحتفظ بهذا الوفاق » (راجع

Baudrillard-Des idées qu'on se faisait au XIV siècle sur le droit d' intervention du souverain pontife en matière politique.Revue d'histoire et de litterature religieuses, III, 1898

ولقد وصلنا بعدئذ الى تلك الفترة التى وجدنا فيها فقيه الكنيسة اجوستينو ترينفو يضع نظريات يستطيع بها البابا أن يقيم ملوكا كما يهوى، ويعاقبهم ويخلعهم كما يشاء، ويقضى فيهم بقضائه فى مختلف الشئون الدنيوية على اعتباره أركان حرب الله . ولكن بابوات افينيون لم تخدعهم هذه النظريات وتابعوا العمل للصلح . وجعل رجال الدين يتدخلون بين الدول لاصلاح ذات بينهم فرايت الاخ « توما ده فيرمو » سفير حنا الثالث والعشرين يتدخل فى ٩ مايو سنة ١٤١٢ بين جنوا وملك صقلية . والكاردينال « دستوتفيل » يتدخل بعد ذلك باربعين عاما بين فرنسا وسافوا

وكان الصلح بين فرنسا وانجلترا موضع عناية بابوات القرن الخامس عشر أيضا . وعند مارأينا سفير دوق « ده بورجونيا » يسأل عبثا البابا مارتان الخامس أن يعلن شارل السابع ملك فرنسا وهوولى عهدمذنبامن جراءانتهاك معاهدة، استخلص الفقهاء من ذلك أن قرار البابا أو حكمه شيء من الاعمال الدولية التى كانت فى نظر الرأى العام الاوروبي بمثابة حكم قاطع له من الشأن أخطره ومن السلطان أنفذه .

(راجع De Beaucourt -Histoire de Charles VII.1 et II 1881 - 1891

وإذا نحن استرشدنا الآن بمذكرات أوليفييه ده لامانش Olivier de la Manche

(ص ٢٠٤ إلى ٢٠٩ — طبعة جماعة تاريخ فرنسا باريس سنة ١٨٨٣ — سنة ١٨٨٨) علمنا ان سفراء البابا إلى ما قبل امضاء معاهدة أراس Arras بين ملك فرنسا و دوق ده بورجونيا سنة ١٤٣٥ « كانوا يعملون وينتهزون الفرص » وانه « قد تمت بواسطة كرادلة البابا ورجال الكنيسة مفاوضات ومكالمات بصدد شق طرق السلام ثم عقد معاهدات سلام ووفاق »

سقوط القسطنطينية فى قبضة المسلمين

انتهت حرب المائة سنة فى فرنسا فى منتصف القرن الخامس عشر ، ولكن النار كانت تضطرم على شواطىء البوسفور حيث سقطت الاستانة فى سنة ١٤٥٣ ، وجعل البابوات خلال أربعين سنة يجددون بذل الجهود ليوحدوا صفوف المسيحية ضد الاسلام .

ولقد قال البابا كاليكست الثالث Calixte III فى نشوة وزهو : « إن كنيسة المسيح عندها أكثر من ثلاثة آلاف متعلم ، نصائحهم وحكمتهم على كفاية لان تشل فى سهولة جهود جميع أمراء أوروبا وتقمعهم . » (راجع Pontanus , De principe (De Maulde T . I . P . 24 - 25)

ولقد عمل هؤلاء الثلاثة آلاف متعلم لتدعيم قواعد المقاومة أمام جيوش الاسلام فى أوروبا ، وفرطت أقوال جميلة فى سبيل الصلح .

ففى سنة ١٤٥١ ، فى ذلك اليوم الذى أحيوا فيه عيد الملوك ، رأى ملك

نابولى أن يحمل إلى الكنيسة قربانا هو السلام فى ايطاليا جميعاً أولا ، وتكوين حلف يضمن راحتها وطمأنينتها وهدوها ثانيا، وتأليف حلف ضد عدو المسيح لحماية المسيحية، وقد أبرم البابا هذا التحالف فى ٢٥ فبراير سنة ١٤٥١ ، ثم أعلن الصلح المقدس فى روما رسمياً بتاريخ ٢ مارس من تلك السنة .

وبعد عدة سنوات صار « بيوس الثانى » داعية سلام . فقد ناشد فريدريك الثالث الذى نادي بنفسه ملكا على المجر ضد ماتياس كورفن ان ينهج سبيل السلام، ثم دعا إلى السلام بين مندوبى الدول المجتمعة فى مؤتمر (مانتو) ، وندب حظ المسيحية بسبب التجاء رجالها إلى السلاح وإشعال نار الحرب لأوهن الرغبات وأوهاها

أما بولص الثانى فقد ظهر بمظهر الآمر الناهى حيث أقام الصلاة فى العراء فوق الكابيتول وأنذر سنة ١٤٧٠ البندقية ونابولى وميلانو وفلورانسا بان يعقدوا الصلح فى ثلاثة أيام .

ثم هدد البابا الامبراطور ودوق ده بورجونيا بعقد الصلح سنة ١٤٧٥ وإلا شلحهم، فما كان منهما إلا أن عقدا هدنة لمدة سنة ،أمضاها كل منهما وأقسم باحترامها بين يدى مندوب البابا .

ثم أوفد البابا أينوسان الثامن (١٤٨٤ — ١٤٩٢) سفراءه إلى الدول المسيحية للعمل على تدعيم السلام وحل جميع الخلافات القائمة وتهدئة الخواطر فى سبيل حرب صليبية تقوم بها أوروبا مجتمعة .

وفى سنة ١٤٨٧ صرح فى خطاب له بعث به إلى مجلس الدييت فى فرنكفور أن سفراء البابا تحت تصرف الامراء ثم حمل ماكسيميليان وشارل الثامن على أن يقسموا باجراء الصلح بينهما .

وسترى بين يوم وآخر ازدياد تحرج الحساسية الملكية والحساسية القومية ، ولكن حتى عندما كانت هذه الحساسيات تحول دون أن يطرح البابا القضايا السياسية على محكمته التحكيمية فان الظروف الملائمة لتدخله كانت تهيئها طبيعة الاحوال . ولاسيما مسائل الزواج بين الملوك والأسرات المالكة، وهكذا انفتحت أمام البابا الأبواب ليدخل منها لحل المشاكل الدولية ، (راجع مولد ص ٢٧ جزء أول Maulde)

ان إجماع الساسة وفقهاء القانون الكنيسى لم يكن لينعقد مطلقا تلقاء طبيعة حق التدخل البابوى ومداه . ولكننا نجد فوق هذه الخلافات النظرية بعض وقائع كانت تعرض نفسها على الملوك وعلى المكتشفين .

فالبرتغاليون الذين اكتشفوا شاطىء أفريقيا ورغبوا فى أن يقيموا هناك قد عمدوا إلى إبرام حقهم بقوانين أصدرها الباباوات نيقولا الخامس وكاليكست الثالث وبيوس الثانى وسيكست الرابع .

ولقد ثبت من خطاب كتبه فردينان وايزابل ده قسطيليا الى كولومب انهما تفاوضا مع البابا سنة ١٤٩٣ ليحصلوا من اسكندر السادس على قانون خاص بالجزر والاراضى التى يكتشفها فيما بعد . وأن الجواب على هذا الطلب كان قوانين ٣ مايو و ٤ مايو و ٢٥ سبتمبر سنة ١٤٩٣ التى أصدرها اسكندر السادس ، ولقد يكون فى تقرير هذه القوانين اسراف فيما يتعلق بطريقة التحكيم التى اتبعها البابا فيما بين البرتغال واسبانيا ليوزع عليهما العالم الجديد بما حوله من محيطات.

ولقد لاحظ المسيو نيس Nys أن اتفاقية توردزيلا Tordesilla التى عقدها الاسبانيون والبرتغاليون سنة ١٤٩٤ وابرمها البابا جول الثانى سنة ١٥٠٦ قد عدلت بعض التعديل ما اقره من قبل البابا اسكندر السادس ولما جاء ليون العاشر لم يعمل سنة ١٥١٤ بقوانين اسكندر السادس ، التى أولت ملوك البرتغال ملكية الاراضى التى يمكن أن يكتشفوها هناك فى قابل الازمان (راجع نيس — دراسات فى القانون الدولى — جزء أول ص ١٩٣ — ٢١٠)

ولكن مهما كانت مدة صحة هذه القوانين قصيرة فانها تدل على أن البابوية قد جالت بنظرها فى العالم الجديد وأخرت اهراق الدماء هناك بعض التأخير . ومهما كان فشل البابوية متعددا فى سبيل اقامة السلام فى العالم القديم ، بل وفى شبه الجزيرة الايطالية ذاتها فانها قد عملت فى القارة الجديدة على تدعيم السلام بين الشعبين اللذين انحدرا من السلالتين اللاتينية والانجلو سكسونية المسيحيتين .

نظرية الحرب ونظرية التضامن الدولى

عند رجال الكنيسة فى القرن السادس عشر

رأى بعض فقهاء الكنيسة أن الفكرة الروحية الخالصة لمسيحية تتسع حدودها قريبا أم بعيدا الى نهاية العالم ذاته قد أخذت شكلا سياسيا وصورة عقيدة دنيوية . فقد تصوروا ان العالم أصبح وحدة زمنية قانونا إن لم يكن وحدة زمنية بالفعل يقودها زعيم واحد منبسط السلطان والنفوذ فى كل مكان، وهذا من ناحية تقليد للحديث الشريف « إعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كانك تموت غداً » كما هو تقليد للمعنى الذى نزل به القرآن الكريم من تعميم الدين وعالميته بقيادة الامام ، ولكن يد التشوية امتدت إلى المبدأ الاسلامى حيث زالت فكرة استقلال الامم .

وانك لتجدن نبت هذه الفكرة فى كتاب دانت الموسوم باسم Convito. IX,4 وفى كتابه(De_Monarchia 111 ، فقد قال : « لا يعيش الانسان مطلقا فى رخاء . فهو دائما مشرئب العنق نحو تملك اراض جديدة ، ولقد دلت التجارب على أن لا مناص من أن تتولد الخلافات والحروبات بين الممالك . وللقضاء على هذه الحروبات وعلى أسبابها ذاتها يجب أن لا يتألف العالم الا من مملكة واحدة يحكمها أمير واحد يكون سيد العالم المطلق ولم يبق له من مطمع كى يستبقي الملوك راضين داخل حدود ممالكهم ، وبهذه الطريقة يسود السلام بينهم »

ولقد رأى الفقيه « بارتول » Bartole أحد كبار الشراح والاستاذ فى بيزا ثم فى بيروز خلال منتصف القرن الرابع عشر ورأى من بعده الفقية « بالدو » Baldo وجان ليثيانو Legnano فقيه بولونيا الكنيسي ومعاصر بارتول ان ذلك الزعيم وذلك القاضي والحكم الوحيد هو الامبراطور . ومن الواجب اطاعته والا كان الجزاء هو قصاص الجحود كما يقضى الانجيل ذاته .

(راجع أصول القانون الدولى لنيس ص ٢٨ وما بعدها لترى ما يتعلق ببارتول) .

ولقد قال زوانيتى Zoannetti فى كتابه De Romano Imperio : « ان الخروج

على الامبراطور خطيئةقاتلة،لان مختلف الدول انما هي مقاطعات رومانية أمبراطورية وان القوميات ما هي إلا أعمال غير صالحة ووقائع عدائية .

ولكن هنري ده سوز Henri de Suse الذي ذاع صيته في القرن الثالث عشر وانطونيان ده فلورانس الذي اشتهر في القرن الخامس عشر وسيلفستر الذي روى اسمه في أوائل القرن السادس عشر قد رأوا جميعا، وكلهم من رجال الدين ، ان ذلك الزعيم الفرد الذي يجب على العالم ان يدين له بالطاعة والخضوع هو البابا .

ان هذا الامبراطور وذاك البابا ، كل منهما على حدة أو معا ، باعتبارهما مبدئيا وقانونا ملكي العالم زمنيا حتى في بلاد الكفرة لهما الحق بناء على رأي هنري ده سوز أن يستوليا باسم هنري ده سوز على كل ما يملكه الكفرة.ولكن البابا اينوسان الرابع معاصر هنري ده سوز قد ثار ضد هـذا الزعم ورأى أن السيادة والملكية والقضاء امور مستمدة من الله ، ومن الجائز أن توجـد عن غير خطأ لدى الكفرة لانها امتيازات يمكن أن يختص بها كل مخلوق عاقل وليست خاصة بالمؤمنين وحـدهم . ثم ختم اينوسان كلامه بقوله:فاذا وجدنا أمام كفرة لا يرتكبون جنايات ضد القانون الطبيعي ولا يعترضون على تبشير الكنيسة فان كونهم كفرة ليس وحده سببا يدعو الى اعلان الحرب عليهم .

لاس كازاس

ولـكن اكتشاف القارة الجديدة واقامة الاسبانيين هناك أثارت استئناف هذا النوع من المناقشة ، فقد طالب كثير من الجاليات الاسبانية في بداية القرن السادس عشر باقصـاء سكان جزر الاقيانوس والارض الجديدة . وكان على رأس حركة نشر الرقيق عدد من كبار رجال الدين ، ولقد اشتبك سـنة ١٥١٩ كل من كيفيدو Quevedo مطران «داريان » Darien وبرتيلمي فرياس ده البورنوز Barthelemy Frias de Albornoz أستاذ القانون الدولي في مكسيكو معبار تيلمي ده لاس كاراس Barthelemy de Las Casas في نضال شديد حول هذا الموضوع ، ولـكن لاس كازاس رد على الذين يقولون بان الهنود يولدون للاستعباد والرق بقوله : « أن ديننا

هو دين المساواة وهو ينطبق على جميع الحكومات ، ويوافق جميع الامم ، فهو لا ينتزع الحرية من أية أمة ولا من رؤسائها كى يقضى عليها بالاستعباد بحجة ان الطبيعة قد خلقتها لتكون بهذه الحال كما يريد المطران أن يسمعنا ذلك . »

وهكذا بدأت الحملة التى افتتحها لاس كازاس وتابعها حتى أدركته منيته، تلك الحملة التى بلغت أشدها عندما دارت المناقشة الشهيرة بمناقشة فالادوليد Valladolid بين لاس كازاس والقسيس سيبولفيدا Sépulveda مؤرخ شارلكان . ولكن رغماً من النصر النظرى الذى أحرزه لاس كازاس فان السرف فى القسوة استمر فيما وراء البحار ، ولقد استمر رغما من الخطابات البليغة التى بعث بها بولص الثالث سنة ١٥٣٧ يقول فيها بصدد من الهنود : « ورغما من أنهم يجهلون دين المسيح فليس من الواجب حرمانهم من حريتهم ولا من حرية أموالهم أو إكراههم على العبودية والرق .

« ولكن طريقة التبشير بالانجيل وشرح الحياة الفياضة بالفضائل هى الطريقة المثلى لاعتناقهم الدين المسيحى . انهم رجال مثلنا ، انهم كبقية الشعوب الذين لم يعمدوا حتى الآن . فمن الواجب إذن أن يتمتعوا بحريتهم الطبيعية وبملكية أموالهم . وليس لأحد أن يقلق خاطرهم أو يلقي إلى روعهم الخوف على ما من الله به عليهم من نعم، مولى الخلق جميعا وو الدهم . » (راجع نيس دراسات فى القانون الدولى جزء أول ص ٢٢٣ — ٢٣٩ وراجع ما تقدم فيما يتعلق بالمشركين الذين لم يصلهم نبأ الاسلام)

فرنسوا ده فيكتوريا

لقد أولى فرنسوا ده فيكتوريا اسبانيا شرفا عظيما إلى جانب مجدها الذى سطع خلال القرن السادس عشر حيث رفرف علمها على أكبر جزء من العالم القديم والحديث .

ان هذا الفقيه الاكليروسى قد أنشأ بأفكاره التى بثها فى جامعة سالامنقا بين سنة ١٥٢٦ وسنة ١٥٤٦ مدرسة قانونية أيدت نظريات لاس كازاس وعرفت كيف تحل أعوص المشاكل الدقيقة بعد إذ درست فى استقلال فكرى تام جميع المسائل الخاصة بالقانون الدولى ، ولقد استشاره شارلكان عدة مرات فى صدد المسائل

الخاصة بالهند ، ولما مات فى سنة ١٥٤٦ بالغا من العمر ٧٦ سنة كان صيته قد جاب جميع الاقطار حتى ان مؤلفاته التى لم تنشر قد طبعت عدة مرات عقب وفاته مباشرة .

وكتابه Les Relectiones de Indis وكتابه De Bello اللذان ظهرا فى ليون سنة ١٥٥٧ واللذان لهما شأن فى موضوعنا قد طبعا فى هذه الايام بواسطة المسيو ده نيس فى بلجيكا وفى فرنسا بواسطة المسيو فاندربول على حساب مؤسسة كارنيجى

لقد كتب المسيو ارنست نيس البروفسور بجامعة بروكسل يقول : « لقد تقدمت أسبانيا جميع دول الغرب فى القانون الدولى خلال القرن السادس عشر ، وطبيعة الاقبال التى تجلت فى القوانين الاسبانية خلال القرون الوسطى قد تجلت أيضا فى فقهائها ، وهكذا رأينا نظريات فرانسوا ده فيكتوريا مثلا تتفوق تفوقا عظيما على نظريات معاصريه (راجع دراسات فى القانون الدولى ص ٣٢ جزء أول ـ وراجع على الخصوص مقدمة المسيو ده نيس لمجموعة مؤلفات فيكتوريا المنشورة ضمن مجموعة Classics of international law, de M James Brown Scott, Washington 1917

لقد تساءل فيكتوريا سنة ١٥٣٢ وهو يلقى دروسه فى الهند عما إذا كانت الهند قد خضعت للنير الاسبانى خضوعا مشروعا أم لا . واقتاد وطنه أمام محكمة التدريس اللاهوتية وفند مزاعمه وأيد أن عمل اسبانيا كان عمل لصوصية بحت وسخر من القائلين بالامر الواقع ، ونادى بان الموضوع موضوع ضمير قبل أن يكون أي موضوع آخر .

ولقد قام حول شارلكان بعض عُبّاد الكلام يؤيدون « ان ملك اسبانيا هو فى الوقت نفسه الامبراطور ، والامبراطور بحكم تعريفه سيد العالم ، ولذلك فانه قد استطاع أن يخضع الهنود . »

ولكن فيكتوريا رأى ان هذه الحجة واهية، لانه ما كان يسلم بتسلط الامبراطور العالمى ، ومع ذلك فان شارلكان قد اختص بحفاظ أذاعوا قانونا أصدره اسكندر السادس سنة ١٤٩٣ ليوزع الاراضى التى تكشف مناصفة بين الاسبانيين والبرتغاليين ، ولكن هذا لم يخدع فيكتوريا ، لانه يرى ان هذا القانون قد حدد فقط مناطق للبعثات

الدينية أي مناطق نفوذ كما نقول اليوم ، فكل ما استطاعه البابا هو انه منح الاسبانيين احتكار التبشير في الهند ، وإذن فهذه البلاد كانت في اختصاص بعثات أسبانيا الدينية ، وهذا كان مجمل حقها بما انه قد عهد اليها أن تسهر على حماية الايمان هناك . أما أن البابا أباح لاسبانيا التصرف في أراضي أمريكا فهذا ما لا يقبله فيكتوريا لأن البابا ليس ولي الامر المدني أو الزمني في العالم طرا . وكلمات المولى الى بطرس « دع نعاجي ترع . » تدل في جلاء على أن سلطانه يتناول الاشياء الروحية وحدها دون الزمنية . ففي وسع البابا أن يدخل في الشئون الزمنية باعتباره ولي أمر روحي ولمصلحة روحية ولكنه لا يستطيع أن يسند لنفسه هذا الحق تلقاء الهنود ، وغيرهم من الكفرة الذين لا يتناولهم اختصاصه القضائي .

ثم دار على عيني فيكتوريا تعليلات فقهاء الكنيسة الاسبانيين الذين قالوا إن اسبانيا غزت أمريكا بناء على حق واضع اليد الاول ، واستندوا في ذلك على أقوال جان جينيس دەسيبيلفيدا Jean Guinès de Sepulveda قسيس شارلكان ومؤرخ حياته ومربي هنري الثاني وبعض الفرنسيسكان الذين رفضوا ان يقروا بادى الرأى بان للهنود أى حق .

ولكن فيكتوريا قد ثار ، ولم يرد أن يسلم بان الهنود ما كانوا يزاولون في أمريكا حق الملكية وحق السيادة قبل مجيء الاسبانيين .

لقد قال له هؤلاء العلماء إن الهنود كانوا في حالة الخطيئة وحالة الكفر ، فاجاب فيكتوريا بان الخطيئة القاتلة والكفر والالحاد كل ذلك لا يستوجب سقوط حق الملكية .

ثم قالوا له : انهم فقدوا رشدهم واذن فهم قصر غير أهل للحق . فاجاب فيكتوريا كلا ! فلا شيء من ذلك ، لان لهؤلاء الهنود دينا ، وهم يتبادلون التجارة في الاسواق وفي وسعهم أن يتعمدوا ، ويعرفون الزواج والاسرة ، ولهم قوانين وقضاة وعقوبات. وأعلن فيكتوريا في صراحة ان في اسبانيا فلاحين عديدين لا فارق بينهم وبين الحيوانات والعجماوات والنتيجة هي ان هذه الاراضي التي أقام فيها الاسبانيون لا يجوز أن تكون معتبرة كاراضي بلا مالك . ومن الواجب إذن أن يكون هناك معاهدة أو

اتفاق اختيارى . ولكن هذا الفرض قد جعل فيكتوريا يبتسم ، إذ كيف يفقه هؤلاء الهنود ما كان الاسبانيون يبيتونه لهم أو منهم يطلبون ؟ ان كل ما وقع هو انهم شاهدوا الاكراه نزل بهم ولا شيء دون ذلك فهموه ، فمعاهدة تقوم على أساس هذا الاكراه مقضى عليها بالبطلان مقدما . ولقد كان من الواجب على زعماء هؤلاء الهنود ان يستشيروا شعوبهم قبل أن ينزلوا عن سيادتهم ، لان الفقهاء اللاهوتيين قد قرروا ان أولياء الامور ليس فى وسعهم أن يختلقوا أمراء جددا دون رضاء الشعب، وبعد أن فند فيكوريا مزاعم الساسة ورجال الكنيسة الذين نادوا بحق اسبانيا على أمريكا أعلن ان اسبانيا قد امتلكت أمريكا لانها كانت الاقوى . لانها فتحتها وقامت فيها بعمل الغزاة الفاتحين ، وتساءل فيكتوريا هل كان للاسبانيين هذا الحق ؟ ولقد ردت مدرسة هنرى ده سوز على هذا السؤال بالايجاب ، ولسان حالها يقول ان الحرب مباحة ضد الكفرة كما هى مباحة ضد الحيوانات المتوحشة ، أما فيكتوريا فقال بان اختلاف الأديان ليس من أسباب الحرب المشروعة. ولك أن تقارن بعدئذ بين مبدأ الكنيسة وبين حرب المشركين فى الاسلام حيث لا حرب بعد موادعة ودفع مال

ولقد أبى فيكتوريا أن يسلم بان الرغبة فى امتلاك أراض جديدة أو تحقيق مجد الامير أو مصلحة يمكن أن يكون من أسباب الحرب المشروعة ، ولكنه لم ير سببا مشروعا للحرب غير انتهاك حق ، فما هو اذن انتهاك الحق الذى يمكن أن يعول عليه الفقهاء الاسبانيون لتبرير وجود اسبانيا فى الاراضى الامريكية ؟

اسباب التدخل

لقد عدد فيكتوريا سبعة أوجه مشروعة وكافية ليدخل الهنود الهمج تحت سلطان الاسبانيين ، فذكر أولا الحق الطبيعى للاجتماع والاتصال فيما بين الناس . فاذا كان الهمج قد منعوا الاسبانيين من أن يتجروا فى بلادهم يكون الهنود قد انتهكوا حقا طبيعيا وهذا فى نظر الاسلام عدوان يتطلب الحرب للاسبانيين

وأما الوجه الثانى فهو الحق الطبيعى فى التبشير بالدين والدعاية له دون فرضه ، فاذا قاوم الهمج هذه الدعاية كانوا قد انتهكوا حقا طبيعيا للاسبانيين

وأما الوجه الثالث فحق الدفاع المحتمل عن الهمج الذين اعتنقوا المسيحية ضد

غارة الهمج الآخرين، والاسلام يقرر ان للمسلمين حق الدفاع عمن اعتنق الاسلام إذا اعتدى عليه أو على أملاكه لأن الاعتداء على من اعتنق دين محمد ﷺ اعتداء على محمد نفسه .

أما الوجه الرابع فحق البابا عند ما تعتنق الغالبية الدين المسيحى فى أن ينتزعهم من تحت سلطان أولياء الامور الكفرة وتولية أمراء مسيحيين عليهم وهذا طبيعى عند المسلمين . لان لهؤلاء المسلمين أن يقيموا لهم إماما.

أما الوجه الخامس فحق التدخل لمصلحة الابرياء الذين يريد الهمج قتلهم أو أكل لحومهم وهذا وجه للتدخل فى الشرع الاسلامى يقوم على الامر بالمعروف والنهى عن المنكر

أما الوجه السادس فحق اجابة النداء المخلص الاختيارى الذى يمكن أن يتوجه به غالبية شعب همجى الى الاسبانيين ليستنجدوا بهم وفى الاسلام « من استنصرك فانصره ومن استجارك فأجره »

أما الوجه السابع فحق التدخل لمصلحة الهمج الذين يكون لهم سبب مشروع فى اعلان حرب على همج مثلهم اعتدوا عليهم والحال كذلك فى الاسلام وعلى ذلك يكون فيكتوريا قد أخذ بالشرع الاسلامى .

بذرة جماعة الامم

هذه وجوه سبعه يمكن الاعتماد على واحد منها ليقيم الاسبانيون فى الاراضى الامريكية ، ويمكن أن تكون كلها فى نظر البعض من الشئون البعيدة عن الموضوع ، ولكن الامر على عكس ذلك تماما ، ذلك بان الفصل الذى عقده فيكتوريا عن هذه الوجوه السبعة كان له شأن كبير فى عالم القانون الدولى. فالاصطلاح (قانون ما بين الامم) Jus inter gentes كان من ابتكاره فى ذلك الفصل ، وقد بينا ذلك فى الجزء الثانى من علم الدولة (ص ٧٨) ، ولم يكن من مبتكرات «زوك» الفقيه الانجليزى الذى عاش بعده بقرن.

ولقد قال « نيس » فى مقدمته التى وضعها لمجموعة مؤلفات فيكتوريا (ص ٤٣): « من التافه ان تنازع رجلا عبقريا كفرنسوا فيكتوريا استعمال اصطلاح يوضح فى جلاء فكرته من نظام قانونى يتناول العالم كله وتكون جميع الجماعات السياسية وحدها أعضاء فيه . »

وبينما جوستينيان قد عرف القانون الدولى الذى اسموه Jus gentium بانه

« مجموعة القواعـد التى أقامها العقل الطبيعى بين جميع الناس» فان فيكتوريا قد قال بصدد هذا القانون : « انه مجموعة القواعدالتى أقامها العقل الطبيعى بين الامم »:(راجع Van derpole - La doctrine scolastique du droit des gens p .342 et469

فالاستعاضة بكلمة الامم عن كلمة الناس جعلت فيكتوريا يستحق أن يكون أشبين القانون الدولى.ولكن ماذا يكون إذن لقب سيدنا محمد صلعم بعد عقد موادعة اليهود ؟

ولننظر الآن عن قرب فى تعليلات فيكتوريا حتى نلاحظ كما لاحظ من قبل المسيو جوزيف بارتيلمى Joseph Barthélemy .«ان فيكتوريا يأبى أن يرى فى العالم المسكون مجموعة غير عضوية من الامم المنعزلة عن بعضها دون رباط بينها وليس لها حقوق أو عليها واجبات اللهم إلا الحق المطلق لكل منها فى أن يغلق أبوابه عليه وواجب احترام الاخرين هذه الارادة . (راجع Nys - Les fondateure du droit international p . 7 . Paris 1907

فما يتجلى فى أقوال فيكتوريا هى فكرة التبعية المتبادلة بين الدول، كتلك التى تجلت بين الامم الاسلامية ودعت الى حرب الجزاءات فى حالة الاعتداء والحرب الغير المشروعة . ويقول جوزيف بارتيلمى : « ان هذه النظرية كانت عالميه ، حيث قد هشمت اطار النظريات الضيقة التى راجت فى أوائل القرون الوسطى وتجاوزت حدود الدول المتمدنة . وكانت والحق يقال هى الفكرة العصرية التى انطوت على نظام قانونى يتناول الانسانية كلها بحيث يكون للاعضاء نفس الحقوق وعليهم ذات الواجبات » ولنراجع هنا ما قدمناه بصدد عهد الموادعة بين الانصار واليهود ص ١٥١ وما بعدها .

فلماذا يكون للاسبانيين الحق فى أن يجوبوا بلاد الهمج ويتجروا هناك ؟ يقول لنا فيكتوريا إن السبب فى ذلك أنه « عند بداية الخليقة ، وقتما كان كل شىء شائعا بين الجميع ، كان لكل فرد أن يسيح كما يشاء ويذهب إلى بلاد الغير كلما أراد ،وهذا الحق قد بقى لجميع الناس دون أن يؤثر فيه توزيع الاموال . إذ لم يخطر ببال الامم أن يمحوا العلاقات المتبادلة بين الناس بهذا التوزيع . فلن يكون للفرنسيين الحق فى منع الاسبانيين من المجىء الى فرنسا ، ولا من الاقامة فيها ، وكذلك الحال بالنسبة للهمج

ماداموا لم يتسببوا فى ضررهم أو انتهاك حق من حقوقهم » (راجع فاندربول ص ٤٦٩ — ٤٧٠ وفيكتوريا طبعة نيس ف ٢٥٧)

ولقد قال فيكتوريا « ان كل حيوان يحب شبيهه » ويلوح اذن أن الصداقة بين الناس متولدة عن القانون الطبيعى ، فما يتناقض والطبيعة ان تأبى الاجتماع بالناس الذين لا يلحقون بنا أى أذى .

ثم ذكر القول المأثور « لتحب قريبك » والاسبانيون أقارب الهمج ، وليس للهمج أن يمنعوا هؤلاء الاقارب من المجىء إلى بلادهم . ان الطبيعة قد أقامت نوعا من القرابة بين الناس وهنا يجدر بك أن تراجع الآية الكريمة : ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى. وبما أن فيكتوريا يعتبر الدول متضامنين فقد خالجه الاحساس بان كل حيف أو ظلم مهما كان مرتكبه ومهما كانت فريسته من شأنه ان يهم الجماعة الدولية ، فاذا اعتدى بعض الهمج على من اعتنق منهم الدين المسيحى فيكون فى وسع الاسبانيين أن يتدخلوا باسم الصداقة وباسم الجماعة الانسانية، فضلا عن حقهم فى التدخل باسم الدين . ولما وصل فيكتوريا الى أكل اللحوم أو التضحيات البشرية صرح بقوله : « لقد ناط المولى بكل منا أمر العناية بقريبنا ،وهؤلاء الناس هم الاقربون ، ولكل منا الحق إذن فى الدفاع عنهم ضد كل اضطهاد ظالم يلحق بهم.وهذه العناية أو المعروف من خصائص الامراء بنوع خاص (راجع فاندربول ص ٤٨٢ وفيكتوريا طبعة نيس ص ٢٦٥) وقصارى القول إن فيكتوريا ينظر إلى الدول على أن البوليس العالمى قد نيط بهم داخل الجماعة الانسانية المترامية الاطراف .

انه لشرف عظيم أن يرى هذا الفقيه التبعية المتبادلة على هذا النحو الجلى ، وسنرى فى نظرياته عن الحرب صدى هذه الفكرة التى برز فيها تضامن الامم كما برز من قبل فى الآية الكريمة : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما . . الخ

فباعتماد فيكتوريا على فكره التبعية المتبادلة رأيناه يلح فى اجتناب الحرب حتى المشروعة منها ، فقد قال فى كتابه De Bello ان حق استرداد مدينة أو اقليم هو حق قائم ، ولكن الحرب مع ذلك تبقى غير مشروعة اطلاقا نظرا للكوارث التى تترتب عليها ، (راجع فاندربول ص ٣٤٥ وفيكتوريا طبعة نيس ص ٢٨٧ ،) ولقد

أضاف إلى ذلك فى كتابه De Protestate Civili فصل ٨ ص ٩٣ من طبعة فاندربول قوله: « ان الاقليم المسيحى جزء من الدولة والدولة جزء من العالم ، وإذا كانت الحرب مجدية لأحد الأقاليم أو لاحدى الدول فانها تؤدى لزاما إلى أضرار جسيمة تلحق بالعالم جميعا أو بالمسيحية، ولذلك فاني أرى حربا كهذه ظالمة وغير مشروعة .»

وإنك لتلحظ فى هذا القول جنوحاً جديداً فى أوروبا، ففيكتوريا يحتفظ بنظرية الحرب المشروعة مع إضعاف انفراج زواياها . ونظرية الحرب المشروعة كما رأينا فيما تقدم تشبه أحد المتحاربين بالقاضى يتابع إصلاح الظلم الواقع وتشبه الآخر بالمجرم . ولكن فيكتوريا يرى ان هناك أحوالا يمكن أن تكون الحرب فيها مشروعة من الجانبين بمعنى أن يكون لأحد المتحاربين حق لانزاع فيه لدى خصمه ، وأن يكون هذا الخصم جاهلا هذا الحق جهلا مخلصا لاشبهة فيه بحيث يعتقد تماماً أنه لم يذنب أو لم يعتذر عن حق . وبناء عليه يكون هذا الذى جهل أنه اعتدى على حق الغير قد اعتبر نفسه عن صدق طوية أنه فى حالة الدفاع الشرعى واذن يكون له من الاسباب مايبرر الحرب المشروعة .ولكن الاسلام قد سبق بهذه الفكرة القضائية. فقد قال البارون ده توب ص ٣٨٨ من الجزء الاول من مجموعة دراسات سنة ١٩٢٦ أن الشريعة الاسلامية قد رأت فى الحرب حكما عاليا أصدره الله ، وهو حكم يبدأ باعلان الحرب كاعلان القضية ، ومن الجائز الاستعاضة عن هذا الاعلان بالدعوة إلى البراز بين الفرسان على ما أبناه فيما تقدم .

« وفى الوسع أن نورد وثيقة عربية ترجع الى عهود قديمة ، وهى وثيقة تكشف لنا عن نفسية هذا المعتقد الذى يرى فى الحرب عملا شبه قضائى أو قضية بين أمتين توجه احداهما تحديها الى معبود الامة الاخرى كى يفصل السيف ويحق الحق .

«ففى سنة ٩٦٣ أو سنة ٩٦٤ استأنف أمبراطور بيزنطة نيقوفور فوكاس Nicephore Phocas الحرب ضد العرب وأعلنها على خليفة بغداد ،وقد احتفظت تراجم عديدة بنص هذه الوثيقة المشكوك تماما فى صحتها الدبلوماسية ولكنها هامة إلى حد بعيد من وجهة الفكرة التى سادت ذلك العصر وأعربت عنها .

« ان هذه التراجم التى جاءت شعرا وانطوت على رد الخليفة هى قوام العقيدة الشرقية التى أشرنا اليها آنفا، لان شاعر بلاط بغداد قد شرح فى قصيدته بلا نزاع كيف كان من الواجب أن تجرى الامور حسب ما يرى ، فقد اعلن أمبراطور بيزنطه انه اعتزم أكيدا فتح بلاد الشرق بعد أن شاد بما أحرزه من انتصارات فى بداية حكمه . ثم ذهب وهو زعيم الارثوذكس الى حد ان سب بهذه المناسبة محمدا والاسلام . فما كان من الخليفة إلا أن اجابه على لسان شاعره أبو بكر محمد بن على « الينا الينا فالسيف أعظم القضاة انتصافا . والله يحكم بيننا . »

«وأنت تجد فى هذا القول فلسفة تامة للحرب، جذوعها المباشرة فى القرآن ، إذ تحتم على كل قائد جيش أو رئيس حكومة ألا ينسى مطلقا انه « لا غالب إلا الله . »

والامثلة على ذلك عديدة فى تاريخ أوروبا الشرقية ولا داعي إلى سردها هنا .

«ولكن جميع هذه الحوادث التى ترينا فى الحرب حكم الله يتقدمه تحد، لتدلك على أن هذه العقيدة أقدم فى الشرق منها فى الغرب واذن فقد اخذها الغرب عن الشرق

ويقول البارون ده توب ص ٣٩٣و٣٩٤ من الكتاب المذكور أيضا : « اننا نعلم تاريخ اعلان الحرب فى العصر الحالى . فهذه القاعدة التى لم تتحقق نهائيا إلا سنة ١٩٠٧ عند انعقاد المؤتمر الثانى للسلام بالهاي هى بلا شك مبدأ من مبادى الفروسية القديمة ، وهو مبدأ لا نجد له أثرا فى القرون الوسطى الاوروبية ولكن جذوعه متغلغلة بعيدا فى الشرق .

« أن العقيدة القديمة فى الشرق تلك التى رأت فى الحرب حكما يصدره الله قد اتخذت تطبيقا فى شكل التحدى، ثم انتهت باتخاذ صورة اعلان الحرب شفويا أو تحريريا فى الغرب . وفيما حول سنة ١٠٠٠ وضعت صيغة هذا الاعلان على اعتبارها مبدأ اجباريا من مبادىء حق الحرب ، ولم يكن ذلك بالنسبة للحرب بين المسلمين بل كان كذلك بالنسبة للحرب بين المسلمين والكفرة ، وهذه الصيغة تجدها فى كتاب أبي الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى . فماذا كان فى أوروبا يومئذ ؟ لقد كان هذا الزمن أتعس الاوقات فى أوروبا ، فقد غشيتها الفوضى الاقطاعية فى كل مكان ، وكل ما وقع هناك انما محاولة العمل بهدنة الله .

«أما فى بيزنطةفكان حكم بازيل الثاني سفاح البلغار الذى اشتهر بانه غزا بلغاريا كما اشتهر بأنه فقأ عين ١٥ الف أسير حرب من هذه الامة كانوا جميعامسيحيين !

« ذلك بأن الهمجية والوحشية الانسانية ليست لها حدود . ولسوء الحظ فان التاريخ قد دال على انه بينما مدنيتنا المادية تسير بقدم الجبار فان الرقى الاخلاقى يحملنا على أن نفكر فى سرعة السلحفاء ..... ولهذا فان جميع المحاولات التى تكون ناجزة عند البداية فى سبيل افراغ الانسانية الصحيحة على البشرية البائسة وتهذيبها داخل نطاق العلاقات الدولية —ولا سيما فى أيام الحرب — تستحق أكبر عناية. ولقد ساعد العالم الاسلامى فى سبيل افراغ الانسانية الصحيحة على البشرية البائسة وتهذيبها مساعدة يجب أن ننظر اليهسا بعين التقدير السامى باعتبارها اسمى مما تم فى أوروبا الرومانية الجرمانية والبيزنطيه خلال القرون الوسطى .فقد استفاد العالم الاوروبى من الاسلام فوائد جمة مترامية المحيط . »

ولقد حزن فاندربول لهذا التعديل الذى جاء به فيكتوريا وأدخله على نظرية الحرب المشروعة فقلب الحرب من أداة تنفيذية للعدالة إلى واسطة لحل الخلافات . ولكن فيكتوريا كان رجلا عمليا . فقد عاش فى القرن السادس عشر حيث كان أولياء الأمور يبحثون عما إذا كانت حربهم مشروعة أم لا . فاذا كان فيكتوريا قد حور وعدل فى نظرية الحرب العادلة فانما كان ذلك للتوفيق بين النظرية القويمة والملابسات،هذا إلى ان روح هذا الفقيه كانت روح سلام وبر بالانسانية وإحسان اليها ، وإنك لترى كل هذا بارزاً فى تفاصيل نظرياته عن الحروب .

فبعد أن أبان ان السبب الوحيد للحرب المشروعة هو انتهاك حق قال :

« ان أى انتهاك يلحق بحق ، مهما كانت أهميته ، لا يكفى لتبرير إعلان حرب ومن السهل اثبات ذلك . ففى القضايا العادية والطبيعية لا يباح توقيع عقوبات جسيمة كالقتل أو النفى أو مصادرة الاموال لأى جريمة ، وكل شىء فى الحرب خطير ووحشى وقتل وحريق واجتياح وتخريب ، وإذن فلا يباح أن نعاقب بالحرب هؤلاء الذين تسببوا فى إهانات طفيفة ، لان شدة العقوبة وجسامتها يجب أن تتناسب مع شدة الجريمة وجسامتها .

وقال بيلارمان Bellarmiu وسوتو Soto بعد فيكتوريا : تتناسب العقوبة مع خطر الجريمة ، (راجع فاندربول ص ٦٢ وفيكتوريا طبعة نيس ص ٢٧٩)

ولقد بدأ الفقهاء فى عصر فيكتوريا يناقشون فيما إذا كان للدولة الحق فى اعلان الحرب إذا كانت عدالة الحرب محتملة على الأقل ، فكان رأى هذه الفقيه سلبا ، لانه إذا كان لاحد الورثة أن يقترح اجراء صلح عندما لا تكون حقوق جميع الورثة جلية محدودة ، فان فيكتوريا يرى ان هذا الوارث المقترح موجود أيضا فى حالة الخلافات الدولية، وان له رغما من عدالة قضيته أن يجنح إلى السلم ابتغاء اتقاء ضرر فظيع يترتب على الحرب ، فعلى أعضاء مجلس الشيوخ والامراء وجميع أعضاء مجلس شورى الدولة بوجه عام أو مجلس العرش أن يلتزموا بتقدير اسباب الحرب ووزنها ومنع هذه الحرب إذا كانت ظالمة سواء دعوا إلى ذلك أو لم يدعوا . ويرى فوق ذلك ان على الامير واجب استشارة هؤلاء الرجال العدول الحكماء (راجع فاندربول ص ١٠١ وفيكتوريا طبعة نيس ص ٢٨٢ — ٢٨٣) .

ولكن فيكتوريا يرى ان ليس للرعايا مثل هذا الحق فى تقدير مشروعية الحرب، غير أنه يرى انهم إذا رأوها حربا ظالمة فليس لهم أن يشتركوا فيها . وكذلك فلاجهاد فى الاسلام إن لم يثبت بغى دولة على أخرى أو طائفة على أخرى غير جهاد المشركين .

وبعد أن ناقش فيكتوريا إعلان الحرب على هذا الوجه وحدد مناسبة حق الحرب المشروعة بتخفظات شغل بتحديد الجزاءات والعقوبات خلال الحرب ، حتى يحمى الزراع والأبرياء . فهو لم يرد أن يسلب جميع سكان البلاد المعادية أموالهم بلا تمييز ويرى أن لا تنهب المدن بلا ضرورة مطلقة . وهو لا يريد فوق ذلك فى الحرب ضد الاتراك أن يباح قتل أولادهم ونسائهم حتى بحجة ان أطفال الاتراك إذا كبروا قاتلوا المسيحيين . ولا يريد فى الحرب ضد المسيحيين أن يذبح الزراع العزل من السلاح والسكان المدنيين الهادئين ، وفى النهاية انه لا يريد أن يباح قتل الرهائن التى يسلمها العدو إذا كان فيها من تثبت براءته من ارتكاب المظالم التى سبقت اعلان الحرب كالأطفال والنساء وغيرهم من الأبرياء . وقد تقدم لك ذلك فى نظر الاسلام فراجعه ص ٣٦٢ إلى ٣٨٤)

وأما من ناحية شروط الصلح فان فيكتوريا قد أظهر اعتدالا يضرب به المثل فاذا كانت ضرورة الحرب أو سببها تتطلب الاغارة على الجزء الأعظم من أراضى العدو وتم الاستيلاء بالفعل على مدن كثيرة فمن الواجب عقب انتهاء الحرب وعودة الهدوء والسلام رد كل شيء مع الاحتفاظ بما يبرره القانون سواء من ناحية مايتعادل وقيمة الضرر والنفقات أو توقيع الجزاءات على العدوان والظلم على أن يكون الانصاف والانسانية رائد الجميع لان من المقرر ان العقوبة يجب أن تتناسب مع الخطأ. (راجع فاندريول ص٣٥٦ وفيكتوريا طبعة نيس ص ٢٩٥. ثم راجع هذا الكتاب ص ٣٦٢)

« وبعد أن أنزلت العقوبات بالمجرمين كما ينبغى أوصى فيكتوريا الامير الذى خرج من الحرب المشروعة مظفر الاعلام والبنود بان يبذل قصارى جهده فى أن يخفف عن الدولة المجرمة حمل المصيبة والخراب بقدر مافى الوسع نظراً لان الخطأ دائماً مايكون عند المسيحيين من جانب الامراء فى أغلب الاوقات » (راجع فاندريول ص ٣٥٩ وفيكتوريا طبعة نيس ص ٢٩٧) وكذلك أوصى أمير الجهاد فى الاسلام وتجد ذلك فى بيان حقوقه فراجعه من ص ٣٥٦ إلى ٣٨٤

ولقد تناقض رأى فيكتوريا هنا مع رأى سان توما داكان عندما تكلم عن الامير أو ولى الامر باعتبار أمره هو مشروعية الحرب. ذلك بان الامير الذى يعرفه فيكتوريا وتدخل يده فى جميع الاعمال هو الامير تلميذ ما كيافيل، وإذا كانت نظرية هذا الفقيه لم تشبها الما كيافيلية فانه مع ذلك قد حسب حساب الأمر الواقع كما هو.

هذه أفكار فيكتوريا السامية قد أدلينا بها؛ ولقد قال الفقيه هرمان كورينج Herman Couring (١٦٠٦ — ١٦٨١) البروفسور فى جامعة هلمستادت بصدد هذا الفقيه الدينى:

« إذا كان جروسيوس قد أجاد فى فلسفته الخلقية فأخرج كتابه «حق الحرب وحق السلام» الذى لا نظير له فانه مدين فى ذلك لمطالعة كتب الفقيهين الاسبانيين فردينان فاسكيز Ferdinand Vasquez وديجو كوفاروفياس Diego Covarruvias اللذين استخدما مجموعة تأليف أستاذهما فرنسوا ده فيكتوريا. ان علم القانون الاسبانى

مختلف عن علم القانون الفرنسي ، ففي فرنسا لايجوز أن يحبذ الانسان غير كوجا " Cujas وهوتمان Hotman وبودان الخ الذين أدخلوا فى أعمالهم الفقهية أفكاراً جليلة القدر ،ولكن القانون الطبيعى فى اسبانيا قد عولج بعناية أكثر وانغرس فى الافئدة إلى حد بعيد حتى لاتجد له فى أى بلد آخر دراسة أمتن وأمكن وأوسع حظا مما هى عليه فى اسبانيا . وكل هذا مدينة به اسبانيا لفقيهها فيكتوريا » (راجع مقدمة نيس لاعمال فيكتوريا ص ٥١ — ٥٢)

سوارس SUARÈS

وتفوق سوارس بعد فيكتوريا ، وهو أحد رجال الدين الجزويت. ولقد استحث فى كتابه De Charitate على الاخذ بفكرة القرون الوسطى من الحرب . فهو يرى أنها إجراء قانوني تحت تصرف الدول التي أهينت ضد مقترف الاهانة التى لامبرر لها . وقد كتب سوارس يقول « انّ الظان بان حق الأمم يستند على قوة السلاح، والتفكير فى ان فى الوسع الشروع فى حرب لمجرد إحراز الثروة والشهرة لهو فى نظر العقل الطبيعى أمر فاسد تماما ، وهذا ما كان موضوع خطأ الامم الوثنية »(راجع فاندربول ص ٣٧٧)وإذا كان الطمع والشره والمجد الزائف والرغبة فى عرض الشجاعة، وهى الأقوال أو الاسباب التى استندت عليها الوثنية كافيــة لتبرير الحرب ، فان فى وسع جميع الدول أن تستند عليها وإذن فتكون الحرب مشروعة بذاتها من ناحيتى العدوين فى آن واحد ، خلاف حالة الجهل وهذا هو السخف بعينه (راجع فاندربول ص ٣٧٨)

الجماعة الدولية

ولقد نظر سوارس كما نظر فيكتوريا إلى مافوق أقطار المسيحية وما بعد ذلك، حيث فكر فى جماعة دولية هى موضوع القانون الدولى ومبرر وجوده . فقد قال .

« ان سبب وجود هذا القانون الدولى هو ان النوع الانسانى رغم انقسامه إلى أمم وممالك مختلفة له مع ذلك وحدة معينة ، وهى وحدة ليست نوعية فقط ولكنها

أيضاً وحدة سياسية وأدبية تترتب على الحكمة الطبيعية للحب والبر المتبادلين اللذين يجب أن يمتـدا ويتناولا الجميع حتى الأجانب المنتمين إلى أى أمة مهما كانوا. فرغما من ان كل بلدة مستقلة وكل جمهورية أو مملكة تكون بذاتهـا جماعة كاملة ومؤلفة من أعضائها، فان كل واحدة من هذه الجماعات هى إلى حد ما عضو بهـذا المجموع المسمى النوع الانسانى. وهذه الجماعات ليس فى وسع كل منها مطلقا أن يكفى نفسه وهو بمعزل عن الآخرين بحيث لا يكون بحاجة إلى المعاونة المتبـادلة والاجتماع والاتحاد سواء لتحقيق رفاهتهم أو منفعتهم العظمى أو لمقاومة ضرورة أو قحط أدبى. ولهذا السبب فانهم فى حاجة إلى قانون يرشدهم وينظمهم تنظيما ملائما من ناحية هذا النوع من العلاقات والاجتماع. » (راجع فندربول ص ٥٠٦ — ٥٠٧)

ولـكن سوارس قدر موقف اوروبا يومئذ عندما وضع نظريته الخاصة بالحرب على انها إجراء عدالة ونظريته الخاصة بالجماعه الدولية La société internationale ، حيث وجد تكرار الحروب الاختيـارية (Lesguerres volontaires) التى جرت فيها كل دولة وراء حظها ولاحت لسوارس فى النهاية انها حروبات غير مشروعة من ناحيتى العدوين. ولقد رأينا رئيس الاساقفة كوفاروفياس Covarruvias الذى صار فيما بعـد رئيس مجلس قسطليا يعلن الدول الجامحـة إلى الحرب أن الحرب الظالمة لا تولى الغالب أى نوع من الحق، وان على كل محارب أن يرد غنيمته خلال هذه الحرب، وان على كل طرف من الطرفين المحاربين إصلاح الاضرار التى سببها، ولقد شرع هذا الرئيس الدينى تشريعه دون أن يعنى بمعرفة ما إذا كانت السياسة تقبل حكمه أو لا تقبله. ولـكن سوارس عاد واعلن ان هذه الحروب الاختيارية «ظالمة فيما يتعلق بالله» نظراً للمجازر التى ترتـكب أثناءها أو يجوز ان ترتكب، أما بالنسبة للمحاربين أنفسهم فقد رأى أنهم قبلوا مقـدما أن تنتقل أموال المغلوب إلى الغالب (راجع فندربول ص ٤١٠).

ولـكنك تستطيع بعد ذلك أن تقيس كثافة ذلك الظلام الذى أسدله سوارس على الجماعة الدولية التى عرفها فيما تقدم. ومع ذلك فانه لم ينتقل إلى هـذا الرأى فى سهولة، فقد سمعناه يقول:

« من المستحيل على خالق الطبيعة أن يكون قد ترك الاشـياء الانسانية التى يقتادها عادة تعاون الظروف والمناسبات دون العقل فى حالة من شأنها ألا تجيز حل الخلافات التى تقوم بين أوليـاء الامور أو الدول إلا بالحرب . لان ذلك يتناقض والحكمة، كما يتناقض مع الخير المشترك للنوع الانسانى واذن يكون هذا متناقضا والعدل. ويترتب على ذلك أيضا أن يكون للاقوياء على الدوام حـق اسمى يقاس بقوة السلاح ، وهذا ما يلوح انه همجى وسخيف كل السخف . » (راجع فاندربول ص ٣٩١) .

وحتى إذا اعتبرنا الحرب اجراء قانونيا فان سوارس يقول بوجوب اختصارها بقدر ما فى الوسع . فهو على نقيض كاجيتان Cajetan يرى انه إذا عرض العدو خلال الحرب شروطا مرضية فان من المشكوك فيه أن يستمر فى الحرب من كان لديه سبب مشروع لاعلانها . لان حقوقه تكون بعد هذا العرض بمنجاة من العدوان بما أن الترضية قد حصلت ولا يجوز أن تـكون الحرب بعدئذ الاضارة بالرخاء العـام ومن الواجب اجتناب هذا الضرر بقدر ما يسمح به انقاذ هذه الحقوق (راجع فاندربول ص ٣٩٩)

فكرة التحكيم لحل الخلافات الدولية

ويقول سوارس فى كتابه De Legibus (جزء ٢ فصل ١٩) « لقد كان فى وسع الناس أن يضعوا قرارا غير الحرب لحل المنازعات . ذلك بأن هذه السلطة التى خولت للقصاص أو لاصلاح الظلم كانت ولا تزال من السلطات التى يجب أن تخلع على دولة ثالثة تقوم حَكَماً له قوة اكراهية . ومع ذلك فان الطريقه الحالية قد خلقتهـا العادة باعتبارها أسهل وأكثر انطباقا على الطبيعة، ولذلك فهى عادلة من ناحية اننا لم نخول حق مقاومتها . (راجع فندربول ص ٥٠٥)

لقد استسلم سوارس لطريقة الحرب فى سبيل حل الخلافات ، ولـكننا مع ذلك قد رأينا فى هذه الـكلمة فجر فكرة جديدة هى فكرة التحكيم لحل المنازعات الدولية . إذ تكلم فى الفصل العشرين من هذا الـكتاب أيضا عن هذا « القانون الدولى

المشترك بين الامم بحكم العرف والعادات الخاصة بالجماعة أوبالعلاقات القائمة بين هذه الامم » وهو القانون الذى « وضعته سلطة الجميع وليس من الجائز اذن أن يلغى إلا برضاء الجميع » . فهو يسلم إذن بجواز التعديل بالاجماع ، ثم يقول : « ورغما من أن فى الوسع أن نسلم بان هذا ليس غير منطقى فانه لا يلوح ممكنا فى حالة العادات القائمة »

لقد كان سوارس يشعر بأن رجال السياسة فى ذلك العصر لم يكن فى وسعهم أن يسلموا بالتحكيم لاعتبارهم ان قبوله انما هو قبول التزام مهين لسيادة الدولة ، ولقد اعترف سوارس فى أغلب المواطن ان كل ولى أمر كان يعتقد سوء النية فى القضاة الاجانب (راجع فندربول ص ٣٩١) .ولكن سوارس رغم هذا الاعتبار كان يلح فى اكراه أولياء الامور على قبول التحكيم اطاعة لواجب الذمة واتقاء لاجراء الحرب ومصائبها .

على أن البابا كان هناك بالنسبة لحل الخلافات التى تقوم بين أولياء الأمور الكاثوليك بموجب ما له من سلطان غير مباشر على الامراء فى المسائل الزمنية . ولقد قال « سوتو » (Soto) ان قليلا من الحروب التى تقوم بين المسيحيين ما يمكن اعتباره مشروعا، لان البابا هناك ليحل الخلافات ويسويها . (راجع نيس — أصول القانون الدولى ص ١٣٩) ولاحظ سوارس ان الامراء يكونون مجرمين إذا هم فسقوا عن أمر البابا متى صدر أمره بمنع الحرب،ويلزمون فى هذه الحالة باصلاح الضرر إذا هم أضرموا نار الحرب على نقيض أراء البابا (راجع فاندربول ص٣٧٢) وأضاف إلى ذلك فى امتعاض وعلى مضض قوله:«وقد يحصل أن البابا لا يقحم سلطانه خشية ضرر أكبر » (راجع فندربول ص ٣٧١)

ولقد كتب المسيو بيليه (Pillet) يقول : « ان النظرية القديمة لا تمحو الحرب مباشرة ، ولكنها كانت تسعى إلى أن تميل بالميزان نحو العدالة،أما الجنوح العصرى الا كثر اقداما فلا يريد أقل من أن يحل اجراءات التحكيم محل الحرب . » (راجع مؤسسو القانون الدولى — ص ٢٥ و ٢٦)

ولكن مهما كانت فكرة سوارس متواضعه بصدد التحكيم فانه مع ذلك . قد

كشف عن وجه جديد للقانون الدولى . ولكنه كشف بعد القرآن وبعد عقد موادعة الانصار واليهود بقرن تقريبا ، ولا قيمة لعصبة الدول كما لا قيمة لفكرة جماعة الامم عند فيكتوريا إذا علمنا ان عقد الموادعة المذكور آنفا قد قرر كل المبادىء العالمية السامية بعد القرآن الكريم الذى بوب القانون العام بشقيه وقد تقدم لك ذلك كله فراجعه .

ليسيوس ومرسييه

ولقد عنى الجزويتى ليسيوس Lussius (سنة ١٥٨٥ — سنة ١٦٠٠) والجزويتى مرسييه Mercier سنة ١٦١١ — سنة ١٦٣٩ بنظرية الحرب فى جامعة لوفان Louvain وقد خص المسيو بيترميو Bittremieux البروفسور بجامعة لوفان نظرية لوسيوس بكتاب على حده أسماه ليسيوس وحق الحرب (طبعة لوفان سنة ١٩٢٠)

ولقد قامت اعتراضات كثيرة على هذه النظرية ، ولم تأت هذه الاعتراضات على أسلة أقلام من يقولون وحدهم ان حق الحرب يقوم على القوة وحدها بل قال بذلك غير هؤلاء أيضا . ولا داعى إلى مواجهة هذه الآراء ببعضها ، ويكفينا هنا أن نورد النقد الهام الذى وجهه المسيو بيليه إلى نظرية الكنيسة فى كتابه العظيم عن اتفاقية الهاى . ولا نورد هذا النقد العصرى هنا إلا لأن واضعه هو من أعلام القانون الدولى والمنادين عن عقيدة بمبدأ تدخل الافكار الادبية والدينية فى هذا الميدان .

لقد كتب المسيو بيليه يقول فى جلاء : « ان اصلاحا سلميا لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق رقى الافكار الدينية والخلقية . وهذا مستحيل فى عصر يتصنع فيه الانسان أن لا يحسب حسابا إلا لكل نجاح مادى » (راجع Les conventions de la Haye , p . 286 . Paris . Pedone 1919

وليس فى الوسع أن نسند للمسيو بيليه أى خصومة بينه وبين رجال الدين أو فقهاء الكنيسة الذين سنوا تشريع الحرب بناء على ما فى حكم آيات دينية أو على حكمة مترتبة على آية دينية ، ولكن المسيو بيليه قد حكم على نظرية فقهاء الكنيسة وهو واقف فى

الميدان العملى ، فقد لاح له من هذا الموقف ان هذه النظرية لا تخلع حقوقا إلا على من يعلن حربا مشروعة «ويترتب على ذلك أن ليس للعدو الذى فرض فى قضيته انها غير مشروعة أى حق ، و إذن فلا وجه للرحمة معه ، وهذا ما يجنح بنا إلى الهمجية» (راجع ص ٥ من كتابه المذكور آنفا)

وفى الحق أن مجرد اعتبار قضية أحد الخصمين عادلة واعتبار سبب إعلان الحرب عادلا مشروعا وان حربه انما هى اجراء فى يد قاض لهو أمر يجعل الطرف الآخر المفروض فيه أنه المعتدى والمغلوب ينتظر تحمل الحكم مهما كانت قسوته . ولكن فقهاء الكنيسة يطلبون أن يكون هذا الحكم مطبوعا بطابع الاعتدال والاحسان والشفقة ، فقد كتب فيكتوريا : يقول «من الواجب تقدير الاهانة التى ارتكبها الأعداء وتقدير الاضرار التى أحدثوها وغير ذلك من أعمالهم الاجرامية . واستلهام هذا الاعتبار عند تحديد العقوبات والجزاءات بعد استبعاد كل عاطفة غير انسانية ووحشية » (راجع فاندربول ص ٣٥٢ — ٣٥٣ وفيكتوريا طبعة نيس ص ٢٩٢ ، ثم أورد فيكتوريا قول شيشرون Ciceron : «يجب أن لا تقسوا ضد المجرمين إلا بالنسبة التى يسمح بها الانصاف والانسانية » . ثم أورد فيكتوريا أيضا قول سالوست Salluste : « ان أسلافنا المتدينون إلى حد بعيد ما كانوا يأخذون شيئاً من أعدائهم أزيد مما كانوا يستحقونه بموجب الاهانة التى نزلت بهم . » ثم جاء سوارس فكان صدى هذه الاقوال عندما قال : « يجب الاحتفاظ بالانصاف فى الحرب بنسبة الاحتفاظ به فى حكم عادل . إذ لا يجوز أن نعاقب مجرما بأية عقوبة ولا حرمانه جميع أملاكه بغير مقياس ، ومقياس ذلك هو أن تكون العقوبة بنسبة درجة الجريمة فالالتزامات التى فى وسع ولى الامر أن يفرضها على الدولة المغلوبة تعادل الجزاء الحق وإصلاح الاضرار التى حدثت ورد ماعدا ذلك » (راجع فاندربول ص (٤٠٠ — ٤٠١ —) إن الواجب أن تكون هذه النصوص مطمئنة لهؤلاء الذين يخشون أن يقدم على ارتكاب الفظائع من يعتمد على أراء الكنيسة فى الحرب العادلة المشروعة ، حتى ينتقم لنفسه . والمسيو بيليه ذاته فى مقدمة الذين أعربوا عن هذا الخوف ولكنه فى الوقت نفسه أثنى على الجهود التى بذلها فقهاء الكنيسة فى سبيل معاقبة قسوة الحرب

(بيليه ص ٣٣ — ٣٥ من كتابه المذكور) وصرح بأن القواعد التى وضعها هؤلاء الفقهاء فيما يمس حق المقاتل على أموال عدوه هى من التشريعات المعقولة إلا إذا استثنيا إباحة نهب المدن لضرورة أو بناء على أمر رؤساء الجيش وقواده . ولكن نظريتهم عن مشروعية الحرب وحق الحرب المتولد عن حق الانسان فى أن يقتص لنفسه ويحكم لها قد لاح له أنه حق مثير لأطول جدل . فهو يراه حقاً « ضيقاً أوحى به العمى القانونى » . أما أن هذه النظرية لمصلحة السلام فانه لا يعارض فى ذلك بما أنها لا تسلم إلا بأحوال قليلة من حالات الحرب ولا تطلب من الامير أوولى الامر إلا أن يكون معتقداً بعدالة قضيته وأن يكون قد استشار رجالا لاحكماء بصيرين بعواقب الأمور على أن تتناهى هذه النظرية إلى فرض التحكيم بمجرد قيام شك يمس مشروعية العمل الاكراهى، ولكن يلوح للمسيو بيليه أن التفرقة بين الحرب العادلة والحرب الظالمة إنما عمل من أعمال المباهاة لانها ترجع فى الواقع إلى تقدير الضمير الذاتى . فقد قال هذا الفقيه : ان حق الحرب يتولد عن حق حماية الدولة من أخطر الاخطار التى تتهددها وليس بعد ذلك من دقة أعظم من هذه ، ذلك بان الحرب هى قبل كل شىء وسيلة سياسية ترمى إلى الاحتفاظ بالدولة . » (راجع بيليه ص ٥) وفى الحق ان المسيو بيليه رجل عملى يعرف حق الحرب بالطريقة التى فهمها وزاولها بها الامراء والوزراء فى الازمنة العصرية . فالعادات العامة وعادات وزارات الخارجية قد لاحت له بعيدة جدا عن النظرية العادية بحيث لا يرى فى الامكان تطابق هذه النظرية مع هذه العادات .

ولكن مهما كان النزاع حول صواب هذه النظرية شديداً فليس فى الوجود حتى بين من لم يتشيع لها من ينكر أن فيها من النور مايهدى الضمير الانسانى بعض الهداية وأن ما انطوت عليه من مبادىء رحمة وعدالة قد ساعد على تكوين ضمير دولى . ولقد رأينا خلال القرن السابع عشر والثامن عشر أيضا أن فى أقوال جروسيوس وفلسفة مونتسكيو آثار المطالب التى نادى بها فقهاء القرون الوسطى .

لقد قال جروسيوس : « إذا كان سبب الحرب غير مشروع كانت جميع الاعمال المترتبة على إعلان الحرب غير مشروعة أيضا ، ولذلك فان الذين يرتكبون هذه الاعمال وخلفاءهم هم من بين هؤلاء الذين لا يصلون إلى مملكة السماء اللهم الا إذا تابوا وأنابوا .

ومن المعلوم أن التفكير الصادق يتطلب أن نصلح الخطأ الذى ارتكبناه ونحن نقتل ونجتاح ونسلب الغنائم » (راجع حق الحرب والسلام الكتاب الثالث فصل ١٠ لجروسيوس .)

وقد استأنف مونتسكيو يقول : « يترتب حق الحرب على الضرورة وعلى العدل الصلب ، فاذا كان الذين يقتادون الضمائر أو يديرون دفة مجالس الامراء لا يقفون عندهذا الحد ضاع كل شىء،وإذا نحن ركنا إلى المبادىء التعسفية المجد واللياقة والمصلحة فاضت الارض بالدماء » (راجع مونتسيكو — روح القوانين الكتاب العاشر فصل ٢)

وهكذا وجدنا دكريات من نظرية الحرب المشروعة عند المفكرين الذين لم ينخرطوا فى سلك المذهب الكاثوليكى . وهذا ما يحملنا هنا على أن ندلى ببعض أراء مفكرى المذهب البروتستنتى .

الاصلاح الدينى والقانون الدولى

الانجيل كتاب سماوى دينى اجتماعى ، فالشطر الدينى يقول : الرب والد الخليقة الانسانية والناس أبناء هذا الوالد نفسه ، ومن الواجب أن يعامل بعضهم البعض كاخوة . وأما الشطر الاجتماعي فمحوره قانون الحب المقدس الذى أحله المسيح محل نصوص القانون الموسوى وهو قانون يتطوى على وصيتين وثيقتى التضامن ببعضهما وهما : « تحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ، هذه هى الوصية الاولى والعظمى ، والثانية مثلها . تحب قريبك كنفسك،بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والانبياء » (انجيل متى ٢٢ : ٣٧ — ٤٠)

وهكذا نرى أن موقف الانسان تجاه الله يحدد موقفه تجاه نظائره.فالخلق القويم هو فى رأى الانجيل نتيجة الرحمة .

فمن هذا التأكيد المزدوج : الابوة الالهية والاخوة الانسانية، تنساب نتائج ذات أهمية عظمى جوهريه تلقاء تحديد فكرة القانون . كما يقول الفقهاء الدوليون .

فاعتبار الانسان ، أو اعتبار كل انسان ابن الله يؤدى فى نظر فقهاء المسيحيين إلى أن يكون للناس فى الناحية الروحية مساواة فى الحقوق تجنح من يوم تفهم حقيقتها إلى أن تكون أساس علاقاتهم المتبادلة . فالقيمة اللانهائية للشخص الانسانى تنطوى على تحقيق العدل للجميع والاعتراف بالحرية للجميع . ومن جهة أخرى فان الانسانية لو كانت بموجب جنوح إلهى عائلة مؤلفة من اخوة لكونت وحدة لا احتمال لتهشيمها ، وكان من الواجب أن يؤدى نمو شخصياتها الحرة الكامنة فى أعماقها والعاملة على التضامن فى ارادة إلى أن تستظهر على كل شىء وتحيى دواما حياة تشد وتقوى على مر الايام. ولكن الدين الاسلامى أنكر هذه الابوة الالهية ونزه المولى عن الشبه بالانسان واكتفى بالنص على الاخاء الاسلامى العالمى الكفيل بالحرية والمساواة أما القرابة بين كل فرد وأخيه فماثلة فى قوله تعالى « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم . » وهذه آية كريمة تعلم الناس التفاهم والتضامن والوحدة بين الشعوب الانسانية على ما تقدم بيانه.

لقد رأى بلونتشلى Bluntuschi ان هذه المبادئ الاساسية التى قامت عليها المسيحية قد ساعدت مساعدة جليلة القدر فى اقامة القانون الدولى على قواعد صحيحة لانها تعلم الناس ماهية الوحدة الانسانية واخاء الشعوب . (فالدين المسيحى يثنى عزم الصلف العتيق، ويتطلب الذلة والمسكنة ، ويهاجم الانانية فى جذوعها ويأمر بالزهد ويتمسك استمساكا عظيما بالاخلاص للغير أكثر مما يستمسك بالتسلط على الغير ، فهو اذن يتجنب المصاعب التى كانت تعوق خلال الازمان الغابرة نماء القانون الدولى . وأسمى وصية له هى حب الناس حتى الاعداء أنفسهم . فهو يحرر ويلد الحرية لانه يطهر الناس ويصلح بينهم وبين الله . انه رسول سلام) (راجع القانون الدولى المبوب لبلونتشلى ص١٣ — ١٤) ثم راجع أعمال الدول المسيحية واستعمارها لترى الفارق بين الاقوال والافعال، ولكن الفارق كبير بين الدين والسياسة فالدين يحرم والسياسة تحل .

ولقد شاد ردسلوب Redslob باهمية اعلان الانجيل مبدأ المساواة بين الناس وقانون الحب اشادة عظيمة من الناحية السياسية ، فقال : « ان تعاليم

المسيح هى أسس ركينة للقانون الدولى .. . فمن اللحظة التى تنعكس فيها أشعة النور السماوي خلال الجو الارضى تسطع ألوان جديدة . وترى نبت مواعظ تبنى وجود قانون واحد لجميع الدول وتشيد واجب التعاون بين الشعوب . وهكذا نرى فوق أراضى المسيحية قيام عامودين من القانون الدولى هما المساواة وقاعدة العمل التضامنى) (راجع ردسلوب تاريخ القانون الدولى Histoire du droit des gens . p . p . 115 et suiv . «ولقد كان يجمل بردسلوب أن يتجنب السياسة وبخوض الاخلاق حتى يشع الدين على حقيقته فلا تلوث أشعته بدهان السياسة.

فكيف إذن قد رأينا الافكار والاحساسات الخاصة بالعدل والحرية والاحسان والمساواة ، تلك الحقوق التى سعت المسيحية فى تفويقها ، لم تجد لها تعبيرات كاملة ولو إلى حد فى ميدان السياسة ؟ وإذا كان حقا كما يقول بودريار Baudrillard فى كتابه بودان وزمنه Bodin et son temps ص ٤ : « إن الاخلاق هى أفضل أساس للسياسة» فان تجديد الخلق تجديدا يتم عن طريق اشراب الضمير الانسانى بالفضائل الروحية للمسيحية لهو من العوامل التى لامناص من أن يكون أثرها تجديدا فى السياسة . »

فهل فى الوسع أن نزعم أن المسيحية وهى آخذة فى الانتشار خلال العالم القديم قد عرفت شيئا يمكن أن نسميه القانون الدولى ؟

لقد ودّ جروسيوس أن يرجع بالقانون الدولى إلى عهدى اليونانيين والرومانيين ولكن هذه النظرية ليست مما يؤيده الفقهاء المصريون (راجع مقدمة المسيو بيليه فى كتاب مؤسسى القانون الدولى)

اما ان الواجب يقضى باعتبار الرومانيين أوائل المحدثين للقانون بوجه عام فهذا مالا ينازع فيه أحد ، بل لقد نجد فى روما القديمة بداية لقانون الامم المتمدنة . ولكن حلم التسلط العالمى المطلق على الشعوب كان استنكارا عمليا لفكرة القانون الدولى . (راجع بلونتشلى ص ١٢ والبارون ده توب — دراسات عن الرقى التاريخى للقانون الدولى فى شرق أوروبا — مقدمة ص ٣٤٥ — ٣٥٠ جزء ١ من مجموعة دراسات لأكاديمية القانون الدولى) .— فروما لم تعرف أمما بصفة عمال فى القانون الدولى يمكن أن تجتمع فى دائرة جماعة عامة واحدة بدافع حقوقها وواجباتها المتعادلة .

ففى غضون عالم اختمر بالفكرة الرومانية رأينا النظريات المسيحية تشق طريقها لكى تصل فى أعماق الضمائر إلى حيث المحركات الخفية للارادة والسياسة ، واذا كانت القرون الوسطى قد أعلنت كالقرون السابقة عليها حق الاقوى فان نفوذ الدين المسيحى فى علاقات الشعوب قد تأيد رغم ذلك وتمكن كما يقول هؤلاى الفقهاء بلا دليل عملى . والعادات الوثنية الخشنة قد هذبتها القواعد المسيحية ، وهدنة الله لم تظهر سلطة الكنيسة فحسب بل انها كشفت، فى أفق الشعوب المتعبة من الحياة خلال خضم الخلافات المتعاقبة، عن فجر اليوم الذى يصبح فيه الانسان أخا للانسان لا ذئبا يتربص به الدوائر .ولكن كل هذا نظرى إذا قيس بأثر الاسلام فى القانون الدولى ولا سيما بعد أن عرفت ان القرآن قد جاء قانونا مبوبا فى الداخل والخارج وله التقديس

لقد جعلت الامم المسيحية توقن فى بطء بشخصيتها السياسية ورأت نفسها فريسة احساس جميل هو احساس الصلة التى يجب أن تجمع جميع الشعوب ذات الميول الدينية والاجتماعية الواحدة داخل جماعة واحدة مترامية الاطراف . (راجع فوشيل جزء أول ص ٧٢) غير ان كل ذلك كان تصورا يحكى صدى الاخاء الاسلامى وعصبة الامم الاسلامية واعلان حقوق الامم عامة دون أن يكونه بتفاصيله وفضائله

ثم رأينا الشعوب الجرمانية هى الأخرى تنزل إلى الميدان ومعها مواد تكوين القانون الدولى . ولكنها لم تستطع أن تستفيد من هذه المواد إلا بعد أن الهم الاصلاح ،بيولهم بالهام دينى .

كان الجرمانيون منقسمين إلى عدة قبائل أو شعوب، كل قبيلة منها أو شعب كان يغار على استقلاله غيرة يحسد عليها كالعرب سواء بسواء . ، ولذلك فانهم كانوا على استعداد دائما لأن يعترفوا للامم الاخرى بالحقوق التى يزعمون أنها لهم ، ولكن أنانيتهم الغريزية حالت دون قيام الوحدة السياسية وقيام حكومة أهل لمعاقبة الاكراه. ولقد كانت ألمانيا خلال القرون الوسطى هى أرض « دولة فوست » . « فحيث كانت القوة هى الايمان فلا قائمة للقانون الدولى » (راجع بلونتشلى ص ١٥ — ١٦)

فروح البر والاحسان التى انطوت المسيحية عليها كانت وحدها القادرة على تربية الشعوب وتدريبها على تطبيق التضامن تلقاء احترام حقوق كل منهم. ولكن رغما من

مقاومة غريزة التسلط والانانيةالتي لا مناص منها فقد لاح ان من السهل نسبيا أن تنتقل المبادىء الجوهرية فى المسيحية من ميدان الحياة الدينية والادبية الفردية إلى ميدان القانون وادماجها فيه باعتبارها مبادىء للقانون الدولى . إلاأن الأمر لم يكن كذلك فتأخر ظهور القانون الدولى فىأوروباالى اليومالذى ظهرتفيه آيات الاصلاح الدينىفماذا كان سبب هذا التأخير . بغض النظر عن الحالة الحاضرة التى لم ينطبع قانونها الدولى بما جاء به الدين المسيحى كما انطبع القانون الدولى الاسلامى بما جاء فى القرآن من الاحكام الاخلاقية والادبية ؟

الكنيسة والدولة

وجدت الكنيسة فى التراث الذى خلفته الامبراطورية الرومانيـة النظرية الرومانية للوحدة إلى جانب فكرة الامبراطورية العالميـة ، ولقد اضطرت البابوية وهى تسعى فى سبيل الوحدة المطلقة فى الميدان الدينى الى أن تريد الوحدة السياسية المسيحية ومتابعة العمل لامبراطورية عالمية على رأسها البـابا والامبراطور ، وقد اضطرت إلى ذلك بدافع من منطق الافكار والتقليد الرومانى .

ولقـد شرح الأب لابرتونيير Labertonnière الظروف التى تواطأت على أن تجعل من الكنيسة وارثة مطامع روما الوثنيـة . فقال : « ولدت الكنيسة فى الدولة الرومانية ، ولقد بدأت هذه الدولة بان تكون الكنيسة شرطا عمليا سائغـا لوجودها فاعتادت عليها . حتى شعرت بأنها خاضعة لها زمنيا وطبيعيا ..... ولمـا اختفت الدولة المسيحية تغير كل شىء . لقد بقيت الكنيسة وجعلت تدعو الشعوب الهمجية الى الايمان ..... فوُلِدَت الشعوب الجديدة فى أحضان الكنيسة ، ولقد ولدت إلى حد ما بواسطتها وبمساعدتها ، فكانت الكنيسة بالنسبة لهذه الشعوب شرطا عمليا سابقا على وجودها ، ولقد اضطرتهم قوة الظروف إلى أن يقفوا تلقاء الكنيسة موقف المحمى من الحامى . بينما الكنيسة كانت تقف هى الاخرى من ناحيتها موقف الحامى من المحمى ، وفى غـير قصد ولا تدبير ولا تبييت أو سبق اصرار وجدنا التفوق الروحى يجنح نحو الامتداد فى صورة تفوق زمنى ... دون أن تفكر الكنيسة فى وضع نظرية خاصة بذلك فى بادئ الرأى ، ولكن منذ اليوم

الذى توجه التفكير إلى تحقيق ذلك قامت المعارضة » (راجع الكنيسة والدولة خلال التاريخ ص ١٦ L'Eglise et l'Etat àtravers l' histoire مقدمة لكتاب لجندز وشيفالييه Legendre et Chevalier -Le Catholicisme et la Société - Paris - Girard 1907

وبعد أن أبان الاب لا برتونيير ان تتويج شارلمان بواسطة ليون الثالث كان مرحلة بارزة فى تاريخ تطور فكرة حق الكنيسة قال :

« ان الفكرة القائلة بان الكنيسة ، حتى من الناحية الزمنية والسياسية ، هى قانون اسمى من جميع القوانين الأخرى فضلا عن أنه ينطوى عليها جميعا ، لهى فكرة قد دخلت فى سطوع وزهو ضمن تعقد الحوادث التاريخية وتشابكها ... ولم يكن دخولها على هذه الصورة عن طريق الاصدار النظرى ولا عن طريق حاجة قضائية . وإذا نحن حللنا التاريخ وجدنا ان هذا القانون قد تولد بلا مراء عن الظروف . وإذاً فانه اشترك فى تكوين هذه الظروف ، ولقد بدأ أحياناً فى النفاذ بدافع من ريح المصادفات ، ولكن هذا النفاذ كان يشتد تارة هنا ويضعف أخرى هناك . وبالعكس . ولكن على أية حال كان قانونا ينفذ على أنه خدمة منتظرة لا على أنه قانون يجب أن يحتمله الناس ... وكل ذلك كان كافيا كى تتعود العقول على أن ترى الاشياء فى صورة كنيسة تقبض بيديها على العالم كله بواسطة قيصر . وكان فى الوسع عندئذ أن لا نتصور كل ذلك حلما . ففى الوقت الذى كان هذا الامر يتم فيه كأنه نصر كانت النزعة تعاود فى شكل جديد » (راجع الكتاب السابق ص ١٩ — ٢٠)

أما ان البابوية قد نزلت على حكم هذه النزعة التى أباها المسيح وطالبت بالسلطة على « جميع ممالك هذا العالم » (انجيل متى ٤ : ٨) فهذا ما تستخلصه من التصريحات العديدة التى أذاعها البابوات ورجال الدين .

ويكفى أن نورد بعض الأمثلة :

لم يتردد جرجوار السابع فى استنكار السلطة الزمنية للامراء حتى من ناحية أصلها فقد كتب يقول . « من يجهل ان الملوك والامراء الذين صدروا عن هؤلاء الذين دفعهم الكبرياء والتلصص والخيانة والقتل وهم ينسون الله مدفوعين بالشيطان

أمير هذا العالم، من ينسى إن هؤلاء ، قد بذلوا قصارى الجهد عن شهوة عمياء وصلف لا مبرر له في التسلط على نظائرهم وهم الناس (راجع Epistolæ , lib . VIII . 1 , 21)

ثم قال جرجوار السابع : ان اسم البابا فريد في العالم . ففي وسعه أن يخلع البراطرة وفي مقدوره أن يحل الرعايا من رباط يمين الولاء . (راجع Dictatus Papæ, note 11 , 12, 27)

ان مركز بطرس له الحق في أن يبرم وينقض الشئون الروحية . ولذلك فانه يتسلط على الشئون الزمنية من باب أولى

ولقد استخدم بابوات القرون الوسطى رمزاً لتفوقهم على القياصرة حيث أشير إلى خليفة بطرس بالشمس وخليفة قيصر بالقمر . (Epistolæ , lib IV , 1 , 26)

ويرى اينوسان الثالث ان السلطان الروحي متفوق على السلطان المدني بقدر تفوق الروح على الجسم . فالسلطتان المدنية والروحية قد قامتا بين شعب الله ، ولكن السلطة الروحية قد قامت بأمر إلهي ، أما السلطة الزمنية فقد قامت عن طريق سطو إنساني واغتصاب ، هذا إلى ان المسيح عهد بالحكم لبطرس ولم يقتصر هذا الحكم على الكنيسة وإنما تناول العصر كله (راجع Gregor , Epistolæ VII 25)

ان هذا الزعم الذي زعمته الكنيسة قد تأيد على الخصوص في القرن الخامس عشر عندما طالب البابوات بحقوق على أراضي الكفرة . فقد رأينا اسكندر السادس يتصرف فيما لا يملكه ، ويهب فرديناند وإيزابل بلاداً إكتشفت وأخرى قد يكون من الجائز اكتشافها .

ولقد أيد بلارمان Bellarmin هذه الهبة بما أسماه مصالح الانجيل . فقد قال في كتابه De Romano Pontifici جزء ٢ : « عندما وهب اسكندر السادس الملكين الكاثوليكيين أراضي الكفرة لم تكن نيته منصرفة إلى إلزام فرديناند وإيزابل بمحاربة الهنود . ولكنه أراد فقط أن يحملهما على أن يرسلا إلى أمريكا قديسين مبشرين يكونون تحت حمايتهما هم والاهالي الذين يعتنقون المسيحية ، وبما ان الملوك الكفرة بعدئذ العراقيل في سبيل التبشير بالانجيل فقد أصبح للمسيحيين الحق في أن يعملوا فيهم السلاح ويستولوا على أملاكهم .

ان هذا التأنق فى التعبير لا يثير الدهشة من جانب هـذا الفقيه اللاهوتى الذى يرى ان « تأييد أكثر من ملك يؤدى إلى تعدد الآلهة (راجع De Summo pontifice

ولقد بادر فرديناند وإيزابل باعلان هذه الهبة إلى اصحاب الارض التى احتلوها، ويكفى أن نذكر من هذا الاعلان العجيب الاسطر الآتية : « بما أنه قد حدث ان الاجيال المتعاقبة قد انقسمت خلال أكثر من ألف سنة إلى ممالك وأقاليم فان المولى قد عهد برعاية جميع شعوبه إلى رجل سمى القديس بطرس الذى اتخذ منه زعيما وسيدا على جميع النوع الانسانى حتى يطيعه الناس جميعا فى أي بقعة ولدوا ، وعلى أى دين تعلموا ، وأخضع العالم طرا الاختصاص قضائه . . . وقد خضع الناس أيضا لخلفائه من بعده فى مركز البابوية ، وأحد هؤلاء البابوات قد وهب هذه الجزر وأراضى المحيط والقارة إلى ملـكى قسطليا فرديـنـان وإيزابل وخلفائهم . . . وإذن فقـد أصبح صاحب الجلالة الـكاثوليكية ملك هذه الجزر والقارة ومولاها بناء على هذه الهبة . »

ولقد كان فى وسع اسكـندر السادس ان يستند على سوابق ، فجرجوار السابع قد طالب بحق غامض ولـكنه غير محدود على هذه الجزر ، ونيقولا الخامس منح ملك البرتغال سـنة ١٤٥٢ سلطة الاغارة على ارض جميع الـكفرة وخول الاستيلاء على اموالهم والقضاء عليهم أنفسهم بالعبودية والرق طول حياتهم . (راجع النص فى Raynaldi —Annals 1452 , n 11

أما سيكست الخامس فقد اقتصر فى القرن السادس عشر على تأييد مطـالب الـكنيسة عندما كتب يقول : « إن لنا سلطانا ذا سيادة على جميع الملوك والامراء فى الارض وعلى جميع الشعوب، وليس ذلك صادراً عن نظام انسانى ولـكن عن نظام الهى » (راجع لوران جزء ص ١٠٩) .

وهكذا تمت النظرية التيوقراطية خلال القرون الوسطى ، وقد أيدوا « أنها كانت تضعف تطبيقا كلما ازدادت رسوخا من الناحية النظرية » (راجع الاب لابرتونيير ص ٢٨) ومما لاشك فيه أن هذه النظرية أثارت ضدها جميع الجهود القومية التى كمنت فى أعماق

الشعوب وانتهت بالظفر . ويدلك التعارض القوى بين النظرية الرومانية الخاصة بالوحدة وفكرة القومية ذاتها على أن المطالب الاستبدادية الاكليريكية قد ظهر وتجددت مرات عديدة .

ان نكران الكنيسة حاجات الفرد أو الامة قد أدى بها إلى بذل الجهد فى متابعة العمل للوحدة الكنيسية التى لا تدع مجالا لعمل الافراد وعمل الامم . (راجع لوران جزء ٩ ص ١٠ وما بعدها . ولكنها لم تكن على جانب من القوة يكفى لاعادة السلام واستقرار النظام فى الميدان الدولى وهى تزعم التصرف فى التيجان وتسند لنفسها حق حل خلافات الامراء . ولما كان من غير الميسور الجمع بين الاستبداد الكنيسى واحترام حقوق الشعوب كما هو من غير الميسور الجمع بين الاستبداد المدنى وهذا الاحترام فان الاستبداد الاكليريكى كان أشد نكالا ووبالا لانه كان مؤسسا كما زعموا على مشيئة الله التى لا تعرف لها مدى ولا غورا ولا قبل للناس على وضع حد لها . (راجع بلونتشلى ص ١٤) ومشيئة الله سبحانه وتعالى بريئة مما نسبوه لها ومنزهة عن مفترياتهم التى لا حصر لها .

لم يكن فى وسع استبداد الكنيسة الا أن ينكر استقلال الدول مع أنه القاعدة الضرورية لقيام القانون الدولى ، وكيف إذن يقوم قانون الامم والبابا يكرههم على قبول مبشرين لدين ليس دينهم وإذا هم قاوموا بعدئذ يسند لنفسه حق القصاص منهم واستعبادهم ومعاملتهم على أنهم عبيد أرقاء ؟ (راجع لوران جزء ١٠ ص ٤٢٧)

وإذا فرض وكان فى الوسع أن ينمو قانون دولى تحت سلطان الكنيسة فانه ما كان فى مقدوره أن يكون قانون الانسانية ، لان الكنيسة ما كانت تعترف بحق لغير المسيحيين . أما ضد غير المسيحيين فلم يكن من موقف غير الحرب ، ومعنى هذا نكران القانون الدولى الذى كان من الواجب أن يكون لغير المسيحيين الحق فى الاعتماد عليه كالمؤمنين سواء بسواء . (راجع بلونتشلى ص ١٥ - ومجموعة دراسات لاكاديمية القانون الدولى ص ٢٥٦ جزء أول سنة ١٩٢٦) وهذا ما يتنافى ومعاملة الدين الاسلامى لاهل الذمة والعهد والامان وحتى المشركين إذا توافرت فيهم بعض شروط وقد تقدم لك ذلك ومن المؤكد أن فى الوسع القول بأن الزعم القاضى باقامة امبراطورية يمتد سلطانها على

جميع الشعوب الاوروبية يتعارض هووحلم الكنيسةالدينى معقيامقانون دولى .ولكن هذا ليس هو الموضوع المقصودوإنما المقصود هو معرفة لاى الاسباب لم يبدأ سلطان المبادىء الجوهرية للمسيحية فى تعليم الشعوب تطبيق التضامن فى الميدان المشروع لتحقيق أمانيها قبل أن يجىء دور الاصلاح الدينى،غير أن من السهل أن نعثر على هذه الاسباب فى النظرية الرومانية الخاصة بالوحدة وفى إرادة الكنيسة التسلط على العالم . لقد كانت الكنيسة عدوة الامم ، وعرقلتها تكوين الامم كانت عرقلة فى الوقت نفسه لنمو القانون الدولى ورقيه ، وقيام الامراء بمجاهده مزاعم البابوية خلال عهد الاصلاح كان يعنى أنهم نواب الامم وممثلوها . (راجع لوران جـزء ٨ ص ٢٦٥ .) وإذا أنت راجعت الجزء الاول من علم الدولة من ص ٢٣٣ إلى ص ٢٧٦ علمت التطور الصحيح الذى طرأ على الحياة بمختلف مناحيها من جراء الاصلاح الدينى ورجاله . وفقهت أثر هذا الاصلاح فى الحريات وفى سيادة الامم وتضامنها وهذا ما يستوجب البحث والعناية .

عمل الاصلاح فى الميدان الدولى

أحدث الاصلاح الدينى انقلابا عميقا فى الميدان الدولى فقد أفتتح عهد انقسامات وحروبات . «ولكنه استطاع بتجنبه الاحزاب المعادية واضطراره البعض إلى مقاومة البعض الآخر أن يجمع بين الجماعات ذات العقيدة الواحدة خارج الحدود وأن يخلق أخاء وحبا تلتقى عندهما الجماعات السياسية . .فتحولت أوروبا إلى قطعه من الموزاييك Mosaïque رأينا فيها سلسلة من الرسم بلغت الكمال بنفسها ونعنى بها الدول ، ولكن بعض ألوان أساسية اجتازت الصورة كلها فأوجدت اتساقا بين بعض الأجزاء ، وهذه الالوان هى الاديان . » (راجع رد سلوب ص ١٨٦)

فهل هذه الدول التى دعم بعضها نفسه أمام البعض الآخر فى اليوم التالى للاصلاح الدينى قد شعروا انهم قد التزموا بتعهدات عندما أمضوا المعاهدات التى عقدوها فيما بينهم؟وماذا كان الموقف تلقاء اليمين المقطوعة ؟

ان الموضوع جدير بالبحث ، فقد عرفنا فيما تقدم أن البابوات قد اسندوا لأنفسهم خلال قرون حق ابرام الايمان ونقضها ، وحتى فى فجر عهد الاصلاح رأينا البابا جول الثانى يخلى فردينان الكاثوليكى من الالتزامات التى تعهد بها بموجب معاهدته مع لويس الثانى عشر ، فاجتنابا لهذا الخطر رأى الأمراء أن يضعوا فى معاهداتهم نصا يتعهدون به ألا يطلبوا من البابا اعفاءهم من اليمين ، وأعلنوا أن كل اعفاء من هذا القبيل باطل . وكذلك نعلم أن جميع المعاهدات المعقودة مع الكفرة باطلة وغير ملزمة ، وكذلك كان الشأن تلقاء المعاهدات التى عقدت مع غير الكاثوليكين على نقيض ما أمر به القرآن وما حث علية النبي تلقاء معاهدات أهل الذمة والعهد والامان والمشركين أيضا .

ولقد حرم أوربان السادس كل المعاهدات والمحالفات والأحلاف على اختلاف أنواعها التى تعقد مع أمراء ملحدين أو مذهبين أو منفصلين عن الكنيسة الرومانية لأى سبب هى غير مشروعه وباطلة بحكم القانون حتى ولو كان هؤلاء الامراء لم يترددوا فى هاوية الجريمة إلا بعد عقد المعاهدات . والملوك المؤمنون غير مرتبطين بأى عهد تلقاءهم ، فهم ليسوا معفون فحسب من تنفيذ العهود بل محرم عليهم الحرص عليها ومن الواجب عليهم أن يسهروا على حمل الغير على عدم احترامها . » (راجع

Urbain VI . Constitutio III , Bullarium Magnum t . III part-III . p. 366)

ولقد صرح بولص الثالث ببطلان جميع المعاهدات التى تعقد مع الملحدين مقدما مهما كانت اليمين التى يؤيدها (راجع

Paul III constitutio VII , Bullarium Magnum , tVI part1 p 129 voir Laurent t . X . p . p . 428 et suiv)

ان تاريخ جواز الامان الامبراطورى الممنوح لجان هوس Jean Huss يكفى لبيان الوسيلة التى اتبعها البابا يومئذ لرقى القانون الدولى ! اذ نعرف احتجاج الاستنكار الذى أصدره « لوتر » وهو يقول « يجب أن نطرد خارج المانيا ممثلى البابا ومعهم

لأجازات الـتى يبيعونها غاليا ويتغفلوننا بها . خـذ مثـلا النقود التى تدفع لأجازة مشروعية الملكية الظالمة التى لا يبررهـا أى شرع .وتبيح نقض الايمان وتبطل المحالفات . وبهذا السرف تهدم الثقة المتبادلة وتطأها بالنعال وما هذه الثقة المتبادلة غير أساس الحيـاة الاجتماعيـة . . .إن الله يأمرنا أن نحتفظ بيميننا وأن نبر بالقسم المقطوع حتى لأعدائنا . »

لقد استنـكر أنصار الاصلاح « السلطة التى تهدم صلات الجماعات الانسـانية (راجع لوران ص ٤٣٢) ولقد قال « غليوم دورانج » : « إذا كان للبابا سلطة وسلطان كهذا يقضى بالخـلاص من آثار اليمين فهـل يبقى فى العـالم شىء متين ثابت ثبوتا أكيداً ما دام فى الوسع انتهاك الايمان العلنيـة تحت هـذا الستار ؟ » (راجع

Apologie du prince d'Orange , dans Dumon d,corps diplomatique t , V . p. 398)

وفى الوسع أن تلاحظ أن هذا التعليل لم يكن مجرد جدل لأن الضمير كان دائما يتغلب إذا ما تصارعت أوهام البروتستنتية الدينية فى لحظة مع الضمير كما قال مارك يوجنر ص٢٠٣ من مجموعة دراسات جزء أول سنة ١٩٢٦ .خذ مثلا بعض أقاليم البلاد الوطيئة حيث كانت الاكثرية البروتستنتية تجنح إلى اضطهاد الـكاثوليك على نقيض المعاهدات التى كانت تضمن لهم حرية مزاولة العقائد، وكان الـكونت ناسو Nassau قد اقسم يمين المحافظة عليها واحترامها . فهذا الـكونت قد استشار مشاهير رجال الاصلاح ولقـد أجاب ماركنيكس Marnix أن الواجب يقضى بالمحافظة على الحرية واحترامها وأن من خرق الرأي الزعم بان اختلاف الدين يفسد المعاهدات ويبطلهـا . وأن من الواجب الـكف عن احلال الاكراه محل الحق . وكان تيودور ده بـيز من هذا الرأى أيضا . فصوت الضمير كان أشد من رأي بعض فقهاء الدين الذين نادوا بما يتعارض ومجد المسيح (راجع لوران جزء ١٠ ص ٤٣٧ — ٤٣٨)

ولقد ناضل جان بودان Jean Bodin خلال القرن السادس عشر فى سبيل احترام العهود المقطوعة ، ولقد قام غرضه السامى فى ميدان القانون الدول على نقيض ذلك الزمن الذى كان فيـه سوء النية محور عقد المعاهدات . وفند النظرية

التى أباحت للبابا أن يحل الناس من اليمين . (راجع بودريارص٤٦١ ومابعدها)فهو فضلا عن أنه لايريد أى تفرقة بين معاملة الافراد والملوك ووجوب أن يحكم المعاملتين قانون أدبى واحد ، فانه قد أراد أن يلاحظ الملوك تنفيذ واجباتهم فى دقة . فقد كتب يقول :« ان الايمان هو الاساس والسند الوحيد للعدالة التى تقوم عليها جميع الدول والأحلاف والجماعات الانسانية . ولذلك وجب أن يبقى الايمان مقدسا ومصونا ولا سيما بين الاعزاء . والا فاذا كان هؤلاء الامراء هم أول من يعتدى على الايمان وينتهكون حرمة القسم فماذا يبقى للشعب ليعترض به على سلطانهم . » (راجع كتاب الستة كتب فى الجمهورية لجان بودان . جزء٥ص٨٠١ طبعة سنة ١٥٨٣)

ولقد قال بمناسبة جان هوس : « إذا كان الواجب لا يقضى بمراعاة الايمان تلقاء أعداء الايمان فالأحرى به ألا يكون . وإذا كان حلالا أن تتفاوض مع الاعداء فى تسوية المشاكل واراحة الخواطر فمن الضرورى أن تصون العهود المقطوعة لهم » (راجع كتاب الستة كتب فى الجمهورية ص ٨٠٣ جزء ٥)

لقد اتهم « بودان » تارة بانه بروتستنتى وطورا بانه ملحد ، واتهمه آخرون بانه يهودى مع انه لم يكن إلا رجلا قطع علاقاته بالترهات والاوهام الدينية . وكل ماهو أقرب للحقيقة هو أنه كان واقفا على أراء « بيز »و « هوتمان » عند ماالف كتابه «الستة كتب فى الجمهورية» ولكن « إسمان » يري أن «بودان» عند ماتكلم عن حق التدخل كان خاضعا فى رأيه لرأى « دوبليسى مورنى » (راجع اسمان ص ٢٥ — من كتاب نظرية التدخل عن بعض الشراح الفرنسيين فى القرن السادس عشر) ، وإذا أنت راجعت كتاب الحرب والسلم لجروسيوس وجدت أن الفصلين الطويلين اللذين كتبهما بودان عن الأمن الداخلى والتحالف (الكتاب الخامس فصل ٥ و٦) هما من أهم فصول الكتاب عن القانون الدولى.

فيكتوريا ايضا

وبينما الامم الاوروبية تتفقه حديث سيادتها، وتعمل على التمكين لهذه السيادة

وهى تواجه أفكار حرب الثلاثين سنة وتنزلق بقدمها فى مهواة لهمجية أهدى جروسيوس للعالم أول وثيقة عن القانون الدولى العصرى.

انها لمسألة من أهم المسائل، تلك التى شرحها فى كتابه حق الحرب والسلم ونريد بها نظرية « الامم مستقلة وذوات سيادة ». ولكن إذا كانت الامم مستقلة وذوات سيادة فماذا يكون القانون الذى يحكم علاقات ما بينها أيام الحرب والسلم؟ لقد كانت القوة هى التى تحكم إلى ذلك الحين علاقات ما بين الشعوب، ولكن من الواجب أن يكون لهذا القانون وحده حق تحديد ماهية الحرب عندما تجعل العدالة لا مناص منها، كما يكون له وحده حق تحديد ماهية السلام. (راجع لوران ص ٤٨٥ وما بعدها)

أما ان جروسيون لم يكن السابق فى هذا الميدان فالشواهد كثيرة وما تقدم فيه الكفاية ولا سيما من ناحية تأييد السيادة القومية الطبيعية اللادينية للدولة، وهى طبيعة تتحقق بها طبيعة لا دينية القانون الدولى التى يؤثرها بعض الفقهاء اللادينيين على دينية الدولة حتى يحققوا كما يقولون سلاما يرفرف على العالم بلا تفرقه بين الاجناس والاديان، مع أننا لم نشهد هذا السلام يرفرف مع لا دينية — ولكن من المهم مع ذلك أن نشير إلى أن فكرة جروسيوس تمت بصلة القرابة إلى فكرة فيكتوريا وسوارس أكثر مما تمت إلى أى فكرة من أفكار المصلحين فى القرن السادس عشر ان لم تكن فكرة فيكتوريا وسوارس :

فيكتوريا ايضا

وضع فرنشسكو فيكتوريا (١٤٨٠—١٥٤٨) كتابا أسماه Relectiones théologiæ سنة ١٥٣٧ وقف الكثير من فصوله على الكلام عن القانون العام (حق الحرب والسيادة المدنية) ، ولقد شرح فيه رأيا انسانيا محضا فى القانون الدولى ، « ومهما كان هذا الرأى عجيبا فان هذا الدومينيكانى المذهب قد مهد السبيل لهؤلاء الذين أسموهم مُجَرِّدى القانون الدولى من الدين Les laïcisateurs du droit international . فهو لم يقبل أن تقوم عدالة دولية للمسيحية وحدها بغض النظر عن باقى العالم، فالعدالة نفسها يجب أن تعم الانسانية كلها . والملوك لا يستمدون من البابا شيئا من سلطتهم ، والدولة التاريخية وحدها هى عامل القانون الدولى ..... وهذه عقيدة

جديدة للقانون الدولى » (راجع
Jean Barthelemy-François de Vittoria dans les Fondateurs du droit international p . p , 34 - 35)

سوارس ايضا (١٥٤٨ – ١٦١٧)

يعود الفضل الأول لشرح القواعد القانونية التى تلزم الدول شرحا دقيقا إلى الجزويتى سوارس ، والقانون الدولى الذى خصه بالاربعة فصول من كتابه الثانى فى مؤلفه De Legibus هو مرحلة انتقال بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى

ان القانون الطبيعى الذى كشف عنه نور العقل هو قانون من صنع الله (راجع
(L . Rolan . F. Suarès dans Les Fondateurs p . 99)

ولكن سوارس فهم القانون الدولى على اعتباره مستقلا عن ارادة الله المباشرة وقد تكون هذه النقطة هى واسطة الاتصال الخاص بين جرسيوس وسوارس وان كان ليس مؤكدا انه درسه . (راجع
Basdevant - Hugo Grotius dans Les Fondateurs p , 264 , n 1 ,et Doumergue p . 580 .)

يرى سوارس ان القانون الدولى هو مجموعة القواعد التى تحكم علاقات ما بين الدول ، فهو يفرض وجود جماعة دولية من شأنها أن تظهر وحدة العالم الانسانى رغم انقسامه إلى ممالك ، فعصبة الامم هذه التى سنعود اليها فيما بعد لها عاداتها وعرفها وتقاليدها وقوانينها التى يتألف منها القانون الدولى .

وإذا نحن فرضنا ان جروسيوس لم يطلع على كتاب فكتوريا وكتاب سوارس الذى تحاكى أفكاره أفكار الاول فان مما لا شك فيه ان جرسيوس كان قد اطلع على حق الحرب لألبيريك جنتيليس De jure Belle d' Alberic Gentilis ولو بعد أن قرأه فى سجنه (راجع عن جنتيليس دراسة نيزار فى المؤسسين
Etude de Nézard dans Les Fondateurs p . p . 37 - 09)

***

ولنقف هنا لننتقل الى الباب الرابع حيث نتقصى بحوث الشراح عن أصول عصبة الامم الغربية بادئين بالجامعة الامريكية، أماالفترة التى أعقبت سوارس فسترى مبتكراتها فى ميدان القانون الدولى عند البحث فى أصول العصبة الغربية الحديثة ، واذا كنا قد أغفلنا كثيرا من آثار الشرع الاسلامى فى القانون الدولى ، فانما لاننا احتفظنا بأيراده فى موضعه عنـد الـكلام عن تطور فكرة الدولة فى الاسلام .

الباب الرابع

فى اصول عصبة الامم الغربية

كما يراها الغربيون

الفصل الاول

الجامعة الامريكية او عصبة الامم الأمريكية

دخلت الجامعة الامريكية أو عصبة الأمم الامريكية فى دور التكوين قبل عصبة الامم الغربية بقرن تقريبا . لذلك كان البحث فى أصولها جديرا بأن يتقدم البحث فى أصول عصبة الامم الغربية .

لقد رأيت فيما تقدم ان للانسان باعتباره عضوا فى أمة أن يؤسس دولة تكون عضوا فى الجماعة الدولية ، وبما أن هذا الحق قد أصبح لا نزاع فيه فمن الواجب العمل على احترامه، ولكن كيف تكفل الاحترام لهذا الحق ؟

ان هذا الاحترام يتحقق أولا بحماية الدولة ضد جميع التهديدات الخارجيةالتى تمس وحدة الكيان الارضى . ويترتب على ذلك أيضا الدفاع عن استقلالها السياسى. فمن الواجب إذن رد كل مطمع يهدد هذا الحق أو ذاك ، واحباط كل المحاولات التى تتظاهر على الحاق الأذى بأيهما ، أو بالحق الاول لتنال من الحق الثاني كل ما تشتهى وترغب فيه .

فضمان الدفاع عن الدولة ينطوى على مهمتين ، مهمة نظرية يقوم بها علم القانون ومهمة عملية يقوم بها فن السياسة .

ان هذه المهمة المزدوجة تنحصر من ناحية القانون فى استخلاص المبادىء أو

القواعد المعبرة عن احساس الرأي العام وهو يمثل الضمير العالمي بمظهره الصحيح . وأما من ناحية السياسة فان هذه المهمة تنحصر في الجميع بين بعض الوسائل للاسترشاد بقواعد القانون على نمط يكفل التناسق العام للجماعة الدولية وسلام الشعوب ورفاهة الافراد بقدر الطاقة ، مع جعل وجود الدولة وحريتها بمنجاة من كل المحاولات الغادرة .

فكيف يحمى الأقوياء هذا الكيان ؟

انهم يحمونه بوسيلتي التحالف والتوازن . ولقد تكلمنا عن هاتين النظريتين في الجزء الثالث من علم الدولة من ص ٢٢ الى ص ٢٢٧ . ولكن المقام يدعو اليوم إلى التوسع قليلا .

التحالف

ان التحالف هو أهم وسيلة للدفاع عن كيان الاقوياء داخل عصبة الدول . إنه وعد بالمساعدة في حالة الحرب ، ومن الجائز أن يكون دفاعيا وعندئذ يلتزم المتعاقدان بأن ينجد كل منهما الآخر إذا ما هوجم . وقد يكون هجوميا ، فينضم حليف لحليف كي يهاجما ، أو يضرما نار الحرب في أرض أمة أخرى كما يقول فاتل

ويلوح لنا ان « فاتل » هو الفقيه الذي استظهرت معه نظرية التحالف أكثر من غيره .

وقد يكون التحالف بلا قيد ولا شرط ضد كل أو بعض الدول ، كما قد يكون بتحفظ أو قد يكون ضد أمة معينة .

فموضوع الحلف يختلف مداه . فقد يكون تحالفا صميا وتاما يلتزم بموجبه كل طرف بجعل الحرب قضيته وان أعلنها حليفه ، وهذا ما يسمونه شركة حرب Société de guerre

وقد يكون حلفا يلتزم بمقتضاه ولى أمر أن يرسل لحليفه مساعدات وجنودا وبوارج حربية لولى أمر آخر دون أن يشترك معه في الحرب . واذن فهناك وعد بالمساعدة Promesse d 'auxiliaire ، ذلك بان الجنود والبوارج كانت تسمى في القرن الثامن عشر وهي لغة « فاتل» المساعد auxiliaire

وقد كانت مساعدة الحليف تنحصر أحيانا فى المال دون أن يدخل مباشرة فى الحرب، وكان هذا المال يسمى Subside ، والمعاهدة التى تلزم أحد المتحالفين بتقديم هذا العون المالى كانت تسمى محالفة

فالتحالف اذن على ثلاثة وجوه . فهو شركة حرب ، ووعد بالمساعدة ، ووعد بالمال،لذلك كان التحالف مرنا سريع التلاشى أصليا .وهو سريع التلاشى لاسباب سياسية. وهذا مالا دخل لنا فيه. وسريع الزوال لاسباب قانونية وهذا موضوعنا . ولكن من المسلم به أنه إذا كان سريع الزوال من الوجهة القانونية فانه يكون والحالة هذه عرضة لان تعمل السياسة بسهولة فى سبيل الخلاص منه ارتكانا على القانون، وهكذا يفقد التحالف قيمته من ناحية الوعد بالطمأنينة والأمن .

ان التحالف هو من الناحية القانونية أكثر المعاهدات عرضة للزوال ، فهناك أسباب كثيرة قادرة على محو أثره

السبب الاول لتداعى التحالف

أما أول سبب لتداعى التحالف فهو ذلك الذى أسماه «فاتل» بطلان المعاهدات الضارة بالدول .

قال « فاتل » : « اذا كان الغبن الطفيف فى معاهدة أو كانت بعض مضارها لا تكفى لجعلها باطلة فليس الامر كذلك فيما يتعلق بالعيوب التى تؤدى إلى خراب الامة، لان الواجب يقضى أن تعقد كل معاهدة سلطة مختصة ،وأن تكون كل معاهدة ضارة بالدولة باطلة ولا يجوز أن تكون اجبارية وليس لاى قائد من قادة الامم — يعنى فاتل بقائد الحكام — سلطة التعاهد على أشياء تؤدى بطبيعتها الى هدم الدولة ذلك بأن السلطة لم تمنح لهم إلا لانقاذها وسلامتها ، وحتى الامة ذاتها ليس فى وسعها أن تتعهد بالتزامات متناقضة مع التزاماتها الضرورية ، وإذن فليس من الواجب تقديم المساعدة إذا كانت الدولة غير قادرة على القيام بها ، واعفاؤها من الوفاء بذلك قائم على عجزها عنه . وكذلك تعفى الامة من الوفاء بالمساعدة إذا كانت هذه المساعدة تؤدى إلى أن يحيق بالامة خطر جلى ،وحالة هذا الخطر مفروضة ضمنا فى كل معاهدة.

أما إذا كان الخطر بعيدا أو تافها فان المعاهدات تحتفظ بقوتها الاجبارية ، وعلى كل طرف من المتعاقدين أن يحكم بنفسه فى هذه الحالة إذا كان مركزه وقوته يسمحان بقيام التحالف . فتنفيذ الالتزام الذى تعهد به الحليف هو اذن التزام متروك تقديره لذمته وحده »

السبب الثانى لتداعى التحالف

ان الحركات السياسية متنوعة ، وقد تتغير فى سرعة وعلى حين غرة ، ولذلك فانك تجد الدول يقدمون من وقت لآخر على التحالف مع هذه الدولة لتنقض تحالفها مع تلك ، الخ .... فلا شىء يمنع ولى أمر من أن يتحالف مع دولة تحالفا على طبيعة تشبه طبيعة تحالفه مع غيرها أمس أو غدا ، أو مع أكثر من دولة على التوالى والتتابع ، على أن الحليف دائما مايؤثر حليفه الاقدم إذا ماتعددت محالفاته مع الدول ، لانه عندما تحالف مع الاول كان تحالفه تحالفا طاهرا نقيا مطلقا من الغايات إلا غاية مصلحة الدولة . أما إذا كان التحالف هنا وهناك قد تم فى وقت واحد فمن الصعب الخيار ، ولذلك تجد أن الحليف مع دولتين متحاربتين يقف موقف الوسيط بين الدولتين .

السبب الثالث لتداعي التحالف

ولكنا لم نر الى الان أخطر سبب لتداعى التحالف ، وهو سبب يقوم على أن الاصل فى معاهدة التحالف أن تكون الحرب مشروعة .

وهنا يتضح لنا الفارق بين جروسيوس وفاتل .

الفرق بين رأى جروسيوس

ورأى فاتل

ان أعظم فرق بين رأى كل من جروسيوس وفاتل فيما يتعلق بحق الحرب هو

أن جروسوس لايرى الحرب مشروعة إلا إذا كان سببها مشروعا ، أما فاتل فيرى الحرب مشروعة بمجرد اقدام ولى أمر على اعلانها ضد ولى أمر آخر مادام ليس فى الوسع أن يكون هناك رئيس أعلى أو قاض فوق ولى الامر .

لقد ورث القرن السابع عشر من علم اللاهوت ومن قوانين الكنائس نظرية عدالة الحرب الاوروبية التى لا معنى لعدالتها مادامت شهوة ولى الامر هى الحكم ، أما القرن الثامن عشر حيث عمر فاتل فلم يكن فى الوسع البحث فى عدالة الحرب أو فى ظلمها إذ كان ذلك بمثابة إثارة مناقشة بين أولياء الامور ليس لغيرهم حق حلها ، وبما أن الحرب عادلة ومشروعة بالنسبة لايهما فتكون الحرب مشروعة منذ اللحظة التى أعلنت فيها .

ومع ذلك فحتى فى القرن الثامن عشر حيث لم يكن من أثر لنظرية الكنيسة العتيقة الخاصة بعدالة الحرب فان فاتل قد احتفظ بشىء منها ، يمكن أن نسميه مع المسيو ده لا براديل « بقاياها فيما يتعلق بالتحالف » فقد رأينا فاتل فى هذا الصدد يعود إلى فكرة عدالة الحرب بقوله : « للحكم على مشروعية التحالف فضلا عن الحكم على ما انطوت عليه من موعظة يجب أن نضع نصب العين ذلك المبدأ الذى لا نزاع فيه وهو أنه من المباح والمستحسن أن نعاون ونساعد بمختلف الطرق أية دولة تقوم باعباء حرب عادلة ، ولكن ليس فى الوسع أن تقدم أية معاونة لمن يقومون باعباء حرب ظالمة » .

لقد ظهر فاتل هنا على جانب من الهمة بنوع خاص . واليك نص ما قاله فى الكتاب الثالث فصل ٥ ص ٨٣ : « من المستحسن دائما أن نؤيد الحق الابلج عندما يكون هذا التأييد فى وسعنا . أما مساعدة الظالم فمعناها الاشتراك فى الجريمة ، معناها أن نكون ظالمين مثله . ويترتب على هذا قيام شرط ضمنى فى كل تحالف حربى يقضى بعدم اباحة المساعدة أو التحالف إلا فى سبيل حرب عادلة . فكل تحالف وكل شركة حرب ، وكل معاهدة بالعون والمساعدة تعقد مقدما فى زمن السلم عندما لا يكون أمامنا حرب خاصة ، تنطوى بنفسها وضرورة على شرط ضمنى هو أن هذه المحالفة لا تسرى إلا فى سبيل حرب عادلة . والتحالف لا يمكن أن يعقد فى صحة على غير هذه القاعدة ، وإذن فرفض المعاونة لحرب ظالمة ليس معناه الغاء التحالف . »

« ومما لا شك فيه أن القيد الضمنى لا يجب أن يفهم إلا على أنه خاص بحرب ظالمة حقا . »

وقد رأيت فيما تقدم ص (١٥١) عند الكلام عن المحالفة الثنائية بين المسلمين وخزاعة ان النبي ﷺ اشترط أن لا يعين خزاعة إذا كانوا ظالمين وأن ينصرهم إذا ظُلِمُوا . وهذه صراحة الانبياء الذين لا يحتاجون إلى المواربة والمداورة او الضمنية . حتى يمكن الاحتفاظ بقوة المعاهدة سليمة ولا يكون نكث ولا تكون خيانة وانما الوفاء بالعهود .

إن لكلمة « حقا » الواردة فى الجملة السابقة أهمية عظمى ، فلكى تستطيع دولة أن تحتج على أعمال حكومة أجنبية ، ولكى تطالب مطالبة دبلوماسية فى حالة ما يصدر حكم داخلى ضد حق احد رعاياها — أى فى حالة تجاوز العدالة والسرف كما يقولون فى القانون الدولى — يجب أن يكون ولى الامر الاجنبي قد قام بعمل ظالم ظلما يقينا جليا .

فاذا أريد تحديد الحرب من ناحية كونها عادلة أو ظالمة وجب أن يكون الظلم جليا . وإذا أريد من جهة أخرى تحديد تجاوز العدالة فى حالة مطالبة دبلوماسية فمن الواجب أيضا أن يكون الظلم بينا . فكلمة « بينا » هنا ، و « جليا » هناك تفيد أنه لا محيص عن أن يكون الامر قد وقع فى أحوال لا تقبل الحرب .

ولكن من يكون قاضى هذا الجلاء فى الظلم وذاك الوضوح فى تجاوز العدل ؟ انه بلا نزاع ولى الأمر صاحب الشأن فى الحالتين . وهذا ما أرغم فاتل على الاعتراف به . ولهذا يتبين أن القوة الاجبارية للمحالفات مشكوك فيها للغاية .

ولقد وضع المسيو « برادييه فوديريه » Pradier - Fodéré شارح مؤلف « فاتل » مذكرة عن هذا الفقيه فى سنة ١٨٦٣ قال فيها « إن الايمان الواجب للمعاهدات هو « أيضا » ما يجب أن يَحْكُمُ تنفيذ معاهدات « التحالف » . وكلمة « أيضا » هذه لها أهمية كبيرة هنا بحيث نفهم منها أن معاهدات التحالف هى على هامش جميع المعاهدات الاخرى وان قوتها الاجبارية أقل من قوة جميع المعاهدات السياسية .

وقد صرح « دمارتنس » فى كتابه Précis du droit des gens أن من القواعد المتبعة فى القرن الثامن عشر أن ليس من الواجب على أى الحليفين أن

يصرح من ناحيته أنه على الحياد أو أنه يوافق على هدنة أو صلح خاص . ثم أضاف إلى ذلك فورا : « ويستثنى (١) أحوال الضرورة . (٢) الحال التى يكون الحليف قد أخل فيها أولا بواجبه نحو حليفه . (٣) فى حالة ما إذا كان الغرض من التحالف لا يمكن اتمامه . (٤) فى الحالة التى يرفض فيها الحلف صلحا حسنا يعرض عليه . ولكن هذه الاستثناءات تذيب القاعدة على وجه التقريب دائما فى فم الدول ذوات السيادة »

إن التاريخ يشرح لنا أقوال هؤلاء الفقهاء . ولكن كلمات «على وجه التقريب» هذه زائدة ، فهذه الاستثناءات لا تذيب القاعدة تقريبا ، ولكنها هى القاعدة تقريبا ، ولكنها هى القاعدة دائما فى فم الدول ذوات السيادة لانهم ذوات سيادة ، وبالتالى أحرار فى تقدير الصلة القانونية . فاذا قدر وبقيت القاعدة قائمة فما ذلك إلا لانها مرتبطة بمصلحة ترى الدولة إن تستبقى معاهدة التحالف فى سبيل آدائها .

فالتحالف الذى كان فى القانون القديم أكبر وسيلة تحت تصرف الاقوياء لحماية أنفسهم حماية متبادلة هو على الراجح هجومى أكثر مما هو دفاعى وليس فى الوسع أن تقول انه كفيل بضمان الأمن التام، لان مناسبات بطلانه من ناحية الاسباب القانونية عديدة، فضعف النظرية القانونية تدعه دائما تحت رحمة الشهوات السياسية. ولكن ليس الامر هنا خاصا بنضال يشجر بين السياسة والقانون ، ذلك بان السياسة سعت إلى تحقيق التحالف على انه اداة لتحقيق بعض الاغراض ، فالتحالف ليس إلا مجرد معاهدة ، وهذه المعاهدة عرضه لتطبيق بعض القواعد . وليست السياسة هى التى ترسم هذه القواعد وانما فى الوسع ان تقول ان السياسة هى التى تخضع لهذه القواعد أكثر مما تخضعها لنفسها وتستخدمها فى قضاء لبانتها

والحقيقة هى ان السياسة تسعى فى أن تكفل مباشرة أمن الدولة واحترام كيانها الارضى بالتحالف ، ولو فى حالة ما يكون التحالف دفاعيا على الأقل .

فلان التحالف له طبيعة هجومية وأخرى دفاعية ، ولانه ليس فى النهاية إلا عملا من أعمال السياسة ، فانه لا يستطيع بصفة أكيدة حاسمة أن يجنبنا خطر انتهاكه وتحقيق الغرض الذى خلق لتحقيقه أى للاحتفاظ بوجود الدولة .

التوازن

أما التوازن فوسيلة أخري وضعت تحت تصرف الأقوياء ليضمنوا بالتبادل حماية كيانهم الأرضي .

فالتوازن ليس كالتحالف عملا من أعمال السياسة ، ولكنه تطبيق من تطبيقات القانون العام جعل يرتفع عبثاً من سابقة إلى سابقة كي يصل إلى مستوى المبدأ . ولكنه في الواقع ليس إلا مجرد قول مأثور تولد عن التجاريب وانحدر من غريزة البقاء .

ففي الوقت الذي لم يستطع فيه الفقهاء أن يفرقوا بين الملكية والسيادة كان التوازن هو الوسيلة الوحيدة لكبح جماح السيادات وتطلعها إلى التوسع في السلطان توسعا من الجائز أن يكون تهديداً لاستقلال الأسرات الحاكمة، وهو الاستقلال الذى كان بداية تكوين إحساس الاستقلال في الشعوب .

ولكن فنيلون (Fénelon) قد شرح التوازن على أنه مبدأ عدالة سياسية ، وإذا أنت راجعت كتابة

Examen de censience sur les devoirs de la Royauté

وجدته يقول :

« خذ حذرك وأقم نوعا من المساواة ، نوعا من التوازن بين الامم المجاورة فان الراحة المشتركة تتولد عن ذلك . فعليك من هذه الناحية أن تجمع بين كل الامم المجاورة والحليفة التي وثقت بينها العلاقات حتى تؤلف منها هيئة كبيرة أو نوعا من الجماعة . فعلى جميع الاعضاء الذين تتألف منهم الهيئة المسيحية الكبرى واجبات نحو بعضهم البعض في سبيل الخير المشترك، كما ان عليهم واجبات نحو أنفسهم في سبيل أمن الوطن ودفع عادية عضو منهم على التوازن ومحاولة قلبه حتى تكون هذه الوقاية مانعة من استحالة هذا الانقلاب إلى خراب لامناص من نزوله بجميع الاعضاء المكونين لهيئة واحدة . فكل مايغير أو يتلف هذا النظام الاوروبي العام هو من أخطر الامور ومؤد إلى أضرار لانهاية لها . فجميع الامم المجاورة قد ربطت بينهم مصالح كما ربطت بينهم مصلحة أوروبا الكبرى بحيث صار من الجائز أن تؤدي أية مصلحة

خاصة مهما كانت تافهة إلى اتلاف هذا النظام الذى يقيم التوازن وفى وسعه وحده أن يقيم الجماعة العامة . فاذا أنت انتزعت من البناء حجراً سقطت جميع الاحجار لان جميع الاحجار تقوم فوق بعضها لانها جميعاً متساندة »

ولقد عرف منتسكيو التوازن فى كتابه روح القوانين (كتاب ١٣ فصل ١٧) بقوله انه « موقف قوة الجميع ضد الجميع » . وقصارى القول ان التوازن هو القانون المولد للحماية، ذلك الذى يبحث عن إرضاء نفسه فى ميزان القوات كما يقول المسيو دهلا براديل، ذلك بأن اللغة الانجليزية قد عبرت عن التوازن بقولها «ميزان القوات»

فقاعدة التوازن العزيزة على السياسة الانجليزية قد وجدت تطبيقها فى معاهدة وستفاليا سنة ١٦٤٨ ومعاهدة أوترخت سنة ١٧١٣ وفى مؤتمر فينا سنة ١٨١٥

ولكن التوازن لا يقوم إلا على مبدأ الدفاع ، وإذن من الواجب أن لا تصير أى الممالك قوية إلى أبعد حد حتى لا تغبن الآخرين ، وهذه هى خلاصة نظرية التوازن

غير أنها نظرية يمكن أن تعمل فجأة على نقيض الغرض منها ، فهى تخدم الاقوياء ولكنها تنهك الضعفاء . فعوضا عن أن تكفل حماية واقية تنقلب إلى تهديد وتمزيق. فباسم التوازن مزقت بولونيا وقضى نهائيا على استقلالها وتحملت على التوالى تجزئة بعد تجزئة. وكذلك كان الموقف خارج أوروبا حيث مزقت الصين فى نهاية القرن التاسع عشر باسم هذه النظرية .

ولكن التمزيق قد تم تحت ستار الايجار الطويل يعقب الايجار الطويل أو الحكر يعقب الحكر ، فنظرية التوازن نظرية خاطئة ، لا تقوم على سبب صحيح ولا على علة منطقية بل على النقيض تجدها تدوس استقلال الضعفاء وتلزمهم الخضوع للاقوياء عوضا عن إنصافهم والحرص على استقلالهم .

هذه هى وسائل الدفاع عن الاقوياء فى القانون الدولى العام الاوروبى ، ولكن هناك قانوناً عاما أمريكيا يجدر بنا أن نجول فى أنحائه لانه يشمل أيضاً وسائل لحماية الاقوياء والضعفاء على حد سواء إذ فيه نظرية « مونرو » ونظرية الجامعة الامريكية .

نظرية مونرو

ليس بين المسائل الدولية التى استرعت اهتمام العالم نظرية أكثر قيمة وأعز تقديراً من نظرية «مونرو» Monroe ولا سيما فى أمريكا، ولكننا سنقتصر فى بحث هذه النظرية على نقط ثلاث .

(١) الروح الامريكى والغرض السامى الامريكى من وجهة نظر القارة الامريكية وعلاقتها بالمبادىء التى أذاعها جمس مونرو

(٢) الجامعة الامريكية .

(٣) مؤتمر الفقهاء ومؤتمرات الجامعة الامريكية

الروح الامريكية والغرض الاسمى الامريكي

ومبادىء مونرو

كان تصريح الرئيس جمس مونرو فى برلمان الولايات المتحدة ضمن بيانه الرقيم ٢ ديسمبر سنة ١٨٢٣ عملا من أهم الاعمال السياسية فى القرن الماضى ، تلك الاعمال التى أثرت أعظم الأثر وأنجزه فى العلاقات الدولية القائمة بين العالم الجديد والعالم القديم وفى علاقات ما بين دول أمريكا بشقيها .

ان هذا التصريح الذى ذاع صيته باسم نظرية «مونرو» كان فى الواقع انجيلا بالمعنى الصحيح للقارة الجديدة كما قال الفقيه الشيلى « اليساندرو الفاريز » Alejandro Alvarez (فى كتابه — القانون الدولى — ص ١٣٣ .)

ولقد أذاعت بلاد أمريكا اللاتينية مذكرات عن هذه النظرية بمناسبة ذكرى مرور مائة سنة على العمل بها . وقد أجمعت هذه المذكرات على تطبيق هذه المبادىء وضرورة تأييدها وتدعيمها وإنماء قوتها وسلطانها، وإذاعة تفاصيلها وأصولها التاريخية ، ومعناها ومداها الصحيح حتى لا تكون فى مستوى الخرافات التى تختلف تأويلاتها باختلاف الظروف والمفسرين .

ان قاعدة من قواعد السلوك، أو مبدأ سياسيا دوليا يستقر فى قوة ويتغلغل فى أعماق ضمير احدى القارات فيصبح القاعدة القانونية التى تجرى علاقاتها وفقالها وتتشكل مواقفها الدولية طبقا لها خلال قرن إلى درجة أن تصبح عقيدة جوهرية يستغشاها الوجود السياسي والاستقلال لهى لزاما قاعدة أو مبدأ لا يترتب على ظرف طارىء، أوظرف يجىء نتيجة نظرية تافهة من نظريات القانون الدولى تتأثر بالعمل الطبيعى للتطور السياسى الاجتماعى أو رقى الافكار الحرة بين الشعوب فيصبح لها من المعانى مالم يكن لها أمس أو تصير نظرية لاتتلاءم وروح الديموقراطية الحديثة، ذلك بأنه رغما مما قيل وما فى الوسع أن يقال فان ما فى الحيـاة الحقيقية للشعوب من مبادىء لاتنكر إنما هوالجنوح المستقر نحو الحرية والسيادة المستقلة .

ليس فى الوجود شىء أكثر تقلبا من مجرى السياسة الدولية التى تخضع على توالى الايام لدفعات المصالح والشهوات التى تتعارض فيتولد عن هذا التعارض مختلف الاتجاهات المتباينة ، ومع ذلك فان الجوهرى فى المبادىء الامريكية أو فى نظرية «مونرو» على ما جاء فى تصريح الرئيس « جمس منرو » قد بقى مصونا وانطوى إلى اليوم على حيوية شديدة، ونفوذ حاسم، وقوة أدبية أوحت بها عاطفة أوروح مستنير فى شعوب أمريكا الجنوبية والشمالية التى قدرت نظرية « مونرو » كتأكيد صحيح لحقوق سيادتها واستقلالها وكيانها الارضى. بل إن هذه الشعوب قد رأت فى هذه النظرية أكثر من ذلك ، إنها رأت فيها تعبيرا ضمنياً عن أتم وأكمل تضامن فى الدنيا الجديدة ، ذلك بأننا إذا طرحنا ظهريا الروابط الروحية التى وثقت عروة الاتصال بين الجمهوريات الامريكية بدافع أسباب مختلفة فلا نجد عملياً أسبابا تربطها ببعضها غير ذلك الرباط المتين الحيوى الماثل فى نظرية «مونرو»

فكل شىء يدلنا إذن على أن أصل المبادىء التى أعلنها « مونرو » أوأصل حيويتها إنما يرجع خاصة إلى المركز السياسى والاجتماعى الذى كان يشغله العالم الجديد قبل تحريره بزمن طويل ، كما يرجع إلى بعض وقائع كان لها خلال النضال فى سبيل الاستقلال من القوة ما كشف عن وجود ميول وحاجات مشتركة للدول الامريكية، وأثبت فى الوقت نفسه ضرورة اتحادها وتضامنها دفاعا عن حقوقها وامتيازاتها

الجوهرية باعتبارها أمما ذات سيادة وحرية .

ان التصريحات التى أعلنها الرئيس « مونرو » نيابة عن الولايات المتحدة باسم نظرية الأمن القومى ، وهى التصريحات التى أعلنتها الامم الامريكية بدورها قد جاءت تأكيدا أساسيا لحقوق دول العالم الجديد فى وجود مستقل ذى سيادة ، كما جاءت أساسا لمبادىء القانون العام والقانون الدولى الأمريكيين؛وهذه التصريحات قد ترجمت ولا تزال تترجم عن الاحساسات الصادقة لجميع شعوب القارة الأمريكية ؛ فهى إذن تصريحات بمثابة صلة أدبية تجمع بين وطنيي أمريكا داخل ميل واحد نحو حياة الحرية والاستقلال والديموقراطية ، وفى ذلك السبب الجلى الواضح لدوام هذه التصريحات واستقرارها .

وإذن فالنظرية التى تحمل اسم « مونرو » لا تزال محتفظة إلى اليوم بقيمتها ولا يجوز أن تعتبر بأية طريقة انها زالت أو ضعفت بصفتها نظرية أمريكية عامة ، بل على النقيض من ذلك فكلما ازداد الغرض الاسمى الامريكى ثقة بذاته وارتقى ، وكلما اشتد الاخاء الامريكى وترعرع ، وكلما توثقت العلاقات بفضل معارف الامريكيين وتفهمهم حقيقة أنفسهم ، وكلما ارتقت المبادلات التجارية بين بلاد القارة الجديدة، وتحسنت وسائل نقلها ، وقصارى القول كلما نمت الجامعة الامريكية واكتسبت نفوذا وسلطانا فان نظرية « مونرو » أو على الأصح المبادىء الامريكية الذاتية الخاصة بالقارة التى أجرت فى أمريكا الحياة ولم يزدها انقضاء قرن على العمل بها إلا قوة ومناعة لا بد أن تدرك سطوعا جديدا نفاذا أخاذا ذا حول وطول فى ميدان الضمير العام والضمير الخاص فيطبعه بطابع جديد ويشربه إحساس الحرية المتغلغلة والتناسق المنتج والديموقراطية الجمهورية والسيادة المستقلة والمساواة القانونية والسياسية وكل ما يتكون منه جوهر المبادىء الامريكية التى أفصح عنها الرئيس « مونرو » فى مواجهة العالم كله ضمن صورة خلابة تنم عن همة وسلطان وقدرة على انتهاز الفرص .

ان من يشعر ويفكر كامريكى ويربط بين حاضر أمريكا وماضيها التاريخى المجيد يحس فى الوقت نفسه بان التزاما أدبيا قد انبعث من أعماق قارة ولدت لتقدير

الحرية والديموقراطية،وهو التزام بالدفاع عن المبادىء السياسية الدولية الحكيمة التى وضعها مؤسسو الوطن الاكبر الامريكى وصيانتها حتى تكون قاعدة النظام الامريكى الذى تقوم عليه العلاقات الدولية .

ومن الواجب أن تلوح لنا تصريحات الرئيس « مونرو » على انها حجر الزاوية من هذا النظام الذى تولد عن الروح والمبادىء الامريكية التى تغلغلت عميقا فى ضمير القارة ، حتى لقد رأينا الثورى (مايا) Maia يكتب فى سنة ١٧٨٧ إلى توماس جفرسون Gefferson وزير الولايات المتحدة فى فرنسا يومئذ يقول: «عندما اصطنعت الطبيعة مناقضا أن قارة واحدة قد جعلتنا أيضا نتحد بروابط وطنية مشتركة » (راجع كتاب الجامعة الامريكية ـ بدايتها ـ ص ٥٩٢ طبعة نيويورك سنة ١٩٢٠ لمؤلفه لوكى .

Lockey -Pan americanism , its beginnings , New york ,1920 p . 192

واذا انت أردت دليلا آخر على أن الروح والمبادىء التقليدية الامريكية التى اعلنتها تصريحات مونرو كانت دائما أبداً موضع الاحترام والعطف فى أمريكا اللاتينية بوجه عام فخذ مثلا خطة البرازيل تلقاءها . فرغما من أن هذه الدولة كانت خاضعة فى بداية الأمر للنظام الملكى ، ورغما من أنها قد تحررت دون اهراق دماء لاعلى النحو الذى اكرهت أمريكا الانجليزية وأمريكا الاسبانية على اتباعه فانها « كانت البلاد الأولى فى أمريكا الجنوبية التى اعترفت بنظرية مونرو ، حيث تم ذلك فى أقل من شهرين بعد اعلان استقلالها ، وأعلنت مرة أخرى انضمامها إلى العمل بهذه النظرية فى ٢٨ يناير سنة ١٨٢٥ (راجع

Actos Diplomaticos do Brazil, Riodejaneiro

الاعمال الدبلوماسية للبرازيل طبعة ريورده جانيرو سنة ١٩١٢ جزء أول ص ٩٥ — ٩٦ »

ولقد صرح « أوليفيرا ليما » (Oliveira Lima) السياسى والمؤرخ بقوله :

« فى الوسع أن تقوم أطيب العلاقات رغما من تعدد النظم السياسية . ولقد لاحت البرازيل جهرة أنها دولة أمريكية قبل استقلالها بثلاث سنوات ، ورأت بناء

على إيعاز الاميرال البرتغالى بينتو جويدس (Pinto Guedes) أن تؤلف حلفا أمريكيا لحماية حرية مصائر العالم الجديد » ثم أضاف بعدئذ إلى ما تقدم قوله :

« لم يقلق بال امبراطورية البرازيل أن تعرف أن الاصل الادبى لنظرية « مونرو » هو فى الديموقراطية إلا قليلا ، ولكنها عندما فكرت بحق ، على نقيض ذلك ، فى أن النظرية الامريكية ليست بحاجة إلى أن تكون ذات أصل جمهورى مادامت مستقلة فقد اعترفت بها فورا . وفى الحق إن التعليمات التى أرسلت من وزارة خارجيتنا إلى مفوضيتنا بواشنطون بالموافقة على السياسية الامريكية ترجع إلى ٣١ يناير سنة ١٨٢٤ وهذه التعليمات تؤيد حرفيا بفقراتها الجوهرية أن طبيعة المبادىء السياسية للولايات المتحدة هى طبيعة كافية للمبادرة باعتراف البرازيل كما هى كافية لتبيح لنا أن نستخلص من بيان الرئيس « مونرو » تطبيقا واسعا على جميع أمم القارة، بما أنه بيان يفصح عن ضرورة قيام اتحاد أمريكى للدفاع عن حقوق وأراضى كل طرف من الاطراف المكونين لهذا الاتحاد . » (راجع وجوه تاريخ البرازيل وثقافتها — طبعه ليسبو سنة ١٩٢٣ ص ٩٠

Aspectos da Historia e da Cultura do Brazil Lisbôa

إقترحت البرازيل فورا عقد إتفاق بين الدول الأمريكية أولا واقترحت ثانيا عقد تحالف بينها وبين الولات المتحدة . ومعنى هذا قيام خط دفاع للجامعة الامريكية ضد أوروبا .

ومع ذلك فمن الواضح أن نظرية « مونرو » لم تعن مباشرة بشكل الحكومة لانها كانت ترمى إلى ضمان الاحتفاظ بالنظم التى اختارها الشعوب فى حرية بمجرد استقلالها . ولنصغ الآن إلى الخطبة التى القاها وزير خارجية البرازيل أمام الجماعة البرازيلية للقانون الدولى خلال الجلسة التى عقدت بمناسبة ذكرى مرور مائة سنة على العمل بنظرية « مونرو » قال :

« إن التقليد البرازيلى كله هو تأييد الغرض الاسمى للجامعة الأمريكية تأييدا قويا، والغرض الاسمى الذى خلع عليه « مونرو » أشد تعبير له، فدعم ونشر الأفكار الساطعة التى اشتملت عليها خطبة الوداع التى القاها جورج واشنطون . » ثم انتهى بقوله : « وأنا

باعتباری وزير الخارجية أرى أن واجبي هو ان أو يد مرة أخـرى باسم البرازيل اعترافنا بالجميل مضافا إليه تضامننا الوثيق مع الولايات المتحدة فى سبيل الاحتفاظ بهذا الاتجاه الذى أوحت به فكرة المساعدات والحمايه المتبادلة التى يلتزم بها جميع الدول الامريكية نحو جميع الدول الأمريكية . »

وهناك السفير البرازيلي يواقيم نابوقو Joaquim Naboco يسمعنا قوله : « يجب أن أقول للبرازيل ان أهم رجال الدولة لم يحجموا عن الاشتراك مع الولايات المتحدة حتى أننا رأينا البرازيل على الفور من وصول بيان الرئيس مونرو اليها تقترح على الولايات المتحدة عقد تحالف دفاعى هجومى على قاعدة البيان مستندة إلى أن تضحيات كالتى انطوى عليها هذا البيان وتتطلبها مصلحة أمريكا اللاتينية لا يجوز أن تقبل دون أن تكون متبادلة »

« فأجابت الحكومة الامريكية أنهـا لا ترى أي خطر يبرر تحالفاً ، ولـكن الروح التي أوحت بمقترحنا لم ينبعث منها أى دافع على تنكب سبيل هـذا المقترح ، وبما أنه لم يضرنا أى ضرر فاننا لا نظن أيضاً ان لدى الدول الاخرى ما يخيفهم من اتباع الخطة التي نتبعها منذ استقلالنا » (راجع ص ١٤١ — ١٤٢ من كتاب خطب ومحاضرات عن دولنا المتحدة . طبعة نيويورك سنة ١٩١١)

uDiscorsos e Conferencias nos Estados Unidos

ولقد كتب السياسى فريدريكو كلارك Frederico Clark يقول بصدد نظرية «مونرو»: « لقد احتفظت البرازيل بموقفها خلال قرن تقريباً باعتبارها موافقة على نظرية اعتبرتها منذ اعلانها منطبقة على أمريكا . » ولقد أعلن وزراء الارجنتين الذين نيط بهم الاشراف على السلطة التنفيذية فى البرلمان ضمن بيان ٣ مايو سنة ١٨٢٤ أنهم يجهرون بالعمل بنظرية « مونرو » وان الجمهورية الفضية تقبلها

وفى النهاية نستطيع أن نذكر إلى جانب التصريحات السابقة تصريح جاكوبو فاريلا Jacobo Varela الذى فاه به أمام الاكاديمية الامريكية للعلوم السياسية والاجتماعيـة بفيلادلفيا باسم جمهورية أوراجويه ، قال : « إن نظرية « مونرو » لم

تحدث فى أوراجويه أى إهانة أو ضرر خلال مائة سنة ، وهذه والحق يقال فترة من الزمن يمكن معها أن يقدر المرء القيمة الصحيحة لنظام إنسانى ما . لقد جاهدنا فى سبيل استقلالنا ضد الاسبانيين والبرتغاليين والبرازيليين والارجنتين ، ولقد أحالت السنوات الحفيظة القديمة إلى عطف واخاء . ولكننا نحن الذين خضنا المعارك طويلا للحصول على سيادتنا والعمل على استمرارها مستقلة قد رأينا أنفسنا مكرهين على الاعتراف بان نظرية « مونرو » قد ساعدتنا على تجنب نضالات جديدة متوقعة ضد الدول الغير الامريكية . . . وبعد أن أعلنت نظرية مونرو لم تحاول أية دولة أوروبية الاستيلاء على أرضنا . . . فأى جهاد دموى كان يفرض علينا خوضه فى ظروف متعددة إذا لم تعمل نظرية مونرو ؟ ليس فى وسع أى مخلوق أن يتكهن بذلك ... فاذا بقيت نظرية مونرو فى المستقبل كما كانت فى الماضى بالنسبة لاوراجويه ، أى إذا بقيت درعا وحصنا واقيا منيعا ضد المعتدين غير الامريكيين فاننا نرجو لها حياة مديدة » .

أما فيما يتعلق بفنزويلا فيكفى أن تَطَّلِع على رأى الفقيه الأشهر والسياسى الفنزويلى الكبير المسيو مارتان سانابريا Martin J . Sanabria الذى أيد هذه النظرية كل التأييد فى دراسته التى أسماها : نظرية مونرو أصلها وطبيعتها ومداها وموضوعها ، قال:

« ليس صحيحا ، كما قيل ، أن مبدأ أمريكا للامريكانيين لا ينطبق إلا على الانجلو أمريكانيين ، لان نص التصريحات التى فاه بها مونرو الشهير والوقائع التى سجلها التاريخ قد هدمت هذا التأويل .

« فاذا لم تكن النظرية التى استند عليها هذا السياسى العظيم هى التعبير الذى لا شبهة فيه من ناحية انطباقه على الحقيقة والحق والرأى العام فمن الواجب أن نرى أن هذا التعبير هو فى الفكرة المتناقضة وتلك . ولكن بما انه لا يوجد فى هذه اللحظة فرد لم تخامره فكرة ان للدول الاوروبية الحق فى انشاء مستعمرات فى الاراضى التى ليست آهلة بالامريكانيين باعتبار ان هذه الدول هى أول من يضع يده ، كما انه لا يوجد من تخامره فكرة ان أمم قارتنا يسمحون راضين لاوروبا بان تستعمر أراضينا ، أو

تزاول حمايات أو تعدل فى نظمنا فان من الجلى أن الحقيقة والحق والرأى العالمى هى فى جانب نظرية « مونرو » . »

فمبدأ الاتحاد والتضامن الامريكى الذى أعلنه جميع الساسة منذ أيام الجهاد الدموى الامريكى فى سبيل الاستقلال هو اليوم محور الجهد الدبلوماسى فى القارة الامريكية . فامريكا تجد فيه الحافز الاسمى إلى تحقيق كل خطوات الرقى والحضارة، والدرع الواقى فى سبيل الدفاع عن أقدس حقوقها المشروعة واستبقائها مصونة دون أن يكون هذا المبدأ داعيا الى اثارة الاحقاد والحفائظ فى نفوس القارات الاخرى أو الاجناس الآخرين ، ولا سيما فيما يتعلق بأمريكا اللاتينية . ولا دافعا إلى الرغبة فى العزلة عن العالم عزلة متناقضة والروح الامريكى الذى يجنح بكل قواه نحو الرقى والرفاهة الانسانية ويميل إلى التعاون القوى المنتج فى نزاهة مُثلى مع سائر الامم .

ولكن الامر الذى يجب أن يعلمه كل انسان هو أن الامنية الوحيدة لامريكا كلها هى الرغبة المتأججة فى السلام والديموقراطية الجمهورية والحرية والاستقلال ، فالى تحقيق كل هذه الاغراض السامية النبيلة تشرئب جميع أعناق الامريكانيين .

ان المبادىء التى رمز اليها بنظرية مونرو هى لامريكا كلها عنصر جوهرى من عناصر أمانيها ، لانها ليست فى الواقع شيئا آخر غير نظرية تضامن القارة ، واذن فهى نظرية تضامن أقل توثقا من التضامن الذى يحكم علاقات أعضاء أمة واحدة ، ولكنها تقوم أيضا على فكرة المصلحة والخطر المشترك . ولهذا قوبل اعلان هذه المبادىء مقابلة حماسية مقدامة وفاض العطف عليها فغمر جميع الأمم الامريكية .

ان عدد كبيرا من الكتاب الذين جهلوا أصل المبادىء التى انطوت عليها هذه النظرية قد اتهموها بانها من عمل الولايات المتحدة حيث اصطفتها لتكون فى يدها كاداة لبسط حمايتها على الامريكتين ، عوضا عن أن تكون من صنع أمريكا كلها ولكننا عند ما تمحص الروح الامريكى والغرض الاسمى الامريكى تمحيصا عميقا

يتجلى لنا على نور التاريخ ان جميع الجمهوريات الامريكية بلا استثناء قد أعلنوا النظرية دون أن يطلقوا عليها اسما خاصا ، لان السيادة المستقلة ، ووحدة الكيان الارضى للدول الامريكية ومبدأ عدم التدخل كلها واحدة سواء أكان اسمها نظرية مونرو أم الجامعة الامريكية أم النظرية الامريكية أم المبادىء الامريكية ؛ فكلها أسماء عامة بلا شك أو عالمية إذا شئت ، ولكنها تترجم جوهريا عن أمنيات واحدة وحقوق واحدة أعلنها الرئيس « مونرو »

وبهذا المعنى نرى من الجائز أن نسجل هنا قول الفقيه « بلتازار بروم » Baltazar Brum رئيس جمهورية اوراجويه فى صحيفة ٢١ من كتابه بلاد أمريكا والتضامن الامريكى طبعة سنة ١٩٢٣ بمنتفيديو ، قال :

« ان مدى تصريح الرئيس مونرو لم يكن شيئا غير مقاومة توسع أوروبا فى استعمار الاراضى الامريكية حتى يتم أمن وطنه ذاته ، ولقد دفعه فى هذا السبيل شعور التضامن والعطف نحو جنسيات جديدة فى القارة »

ومن حسن حظ الوطنية ان هذه الروح السامية التى اشربتها النظرية الامريكية التى قدرت أحسن تقدير فى الفترة الاولى لظهور أسبابها الدافعة ان هذه النظرية قد بقيت مصونة كما دلت على ذلك أقوال وزير خارجية البرازيل التى أوردناها فيما تقدم. ولما كانت هذه الخطة التى أختطها المسيو باشيكو (Pacheco) تعتبر ترجمة صحيحة للفكرة الامريكية فيجمل بنا أن نذكر منها بعض فقرات أخرى منها. « من المسلم به ان فكرة كنظرية مونرو لا تستطيع أن تجتاز سلسلة طويلة من الزمن دون أن تخور قواها أو تؤدى إلى ضرر إلا إذا كانت فى ذاتها وفى موضوعها كما هى مما لا يدعو إلى التردد ، وكيف لا تكون كذلك وهى حقيقة بدهية وضعت دائما فى صورة معادلة رياضية أمام مصير الامريكانيين فرسمت مقدما لهذا المصير سبيله معبدا فصار وسيصير السبب الجوهرى فى نفوذ هذه الامم الفتية وقوة رقيها ، وهى تلك الامم التى تحب السلام فوق كل شىء وتسعى لخدمته فى اخلاص لا تحفظ معه. »

« ليس لى ثقة كبيرة فى ضروب التضامن والمطلوب تحقيقه فى إلحاح إذ ينقصها عادة

الرباط الوثيق الذى فى وسعه أن يربط الشعوب بعلاقة صادقة صحيحة تجعل منهم اخوانا ، ثم هو لا يحقق مطلقا المعجزة المنحصرة فى إحكام الاواصر إحكاما كاملا لا يتم إلا بين بلاد من أصول واحدة مشتركة تسير إلى الامام وتؤيدها آمال واحدة. وعقائد واحدة.»

« وأرى انى أرسم على أعينكم الشكل الغريب الظاهر لامريكا من ناحية تكوينها السياسى دون أن أريد .

« انها حالة لا شبيه لها فى الحياة العالمية . فانت تجد فى أمريكا أسرة أمم حقا ، وُهِبَت شبها فى السحنة عميقاً وتشابها تاما فى المصالح . فاوطاننا قد ولدت كلها فى وقت واحد ، وتحت تأثير وحى مبادىء سامية عامة واحدة .

« ونظرية « مونرو » تلوح لنا ، بل هى فى الواقع، الصيغة الخارجية المادية لتلك الحيوية المستقرة فى أعماق أمريكا ، ترجمت فى تعبير رسمي عانى يجتاز فى غمار ومجد اضطرابات الازمان واختلافاتها ، كما يجتاز فى هذه الصورة المواكب العديدة للحوادث التى تترتب على ذلك . »

« فما هى قيمة التأنق فى التأويل أمام الواقعة الجوهرية التى تصمد للحوادث وهى وحدة الفكرة السياسية للقارة ، تلك الفكرة التى تحدد نوعا من اتجاه الجمال الدولى الذى لا يؤدى إلى عزلة ولا يؤدى إلى بعدنا عن أمم العالم الاخرى ولكنه يحمينا ويدفع عنا الأذى بطريقة أكيدة من ناحيتى المحيطين العظيمين اللذين أحاطا بأراضينا الواسعة الفتية .

« ان المستقبل الذى نستعجله لهذه الاقطار المباركة هو مستقبل سلام وحرية وعمل ، ونظرية مونرو رغم كل ما قيل فيها قد كفلت قيام هذا المستقبل على أساس متين » .

ان ما اقتبسناه فيما تقدم من أقوال الساسة الامريكانيين مهما كان، لا قيمة له إلى جانب آية الاخاء وسنته فى الاسلام، وإذا اصبح أن التضامن الامريكى دهش العالم فان التضامن العربى وفضائل العرب من قبل قد فتنت الانسانية ولكن هذه المقطوعات الامريكية يصح أن تكون نشيد التضامن فى القارة الامريكية ، وهو نشيد يدل على قوة الروح الصادق وميول

المبادىء الجوهرية التى ترشد المصالح والامانى الامريكية فى القارة الجديدة ، وهى المبادىء التى قام رقيها والدفاع عنها على قواعد من احساس العدالة والحرية والديمقراطية والمساواة والسلام العالمى والاخاء الانسانى الذى يمتاز به سطوع العقل الامريكى والجامعة الامريكية التى جاءت نظرية مونرو تعبيرها السياسى والدولى الاصح بين التعبيرات الخاصة بالعلاقات الخارجية لدول أمريكا . ذلك بان التصريحات التى انطوى عليها بيان رئيس الولايات المتحدة لها أصل أمريكى بحت تحس طبيعته الاجتماعية التى يمكن تحريها فى سهولة ضمن مشاعر القارة كلها وأعمالها أيضا . على أن من البدهى فوق ذلك ان تصريحات مونرو فى بيانه ليست ترجمة أفكاره الخاصة ولا أفكار وزير خارجيته جون كينسى ادامس John Quincy Adams ، ولكنها رأى الشعب الامريكى ذاته الذى اعرب عنه كبار رجال السياسة فى مختلف الدول الامريكية »

لقد كتب جون ت . مورس John. T.Morse فى كتابه الموسوم باسم «جمس مونرو» يقول : « يلوح لى أن مونرو لم يساوره أي شك فى استقرار الاثر المترتب على أقواله . انه ترجم عن عقيدته الحازمة وفاق ما تتطلبه صفته الرسمية ، ولكى ماتكون افكاره بعيدة عن سوء الفهم أو التشويه لم يرد أن يشرحها علنا إلا بعد أن تداول مع وزرائه فى موضوع مناسبتها ، ولكننى لا أظن أنه اعتبر هذا المسمى كأثر لابتكار شخصى ، فما أوضحه الرئيس لم يكن فحسب مجرد الرأى السائد وقتئذ ولكن كان رأى العصور السالفه أيضا ، انه كان رأيا تقليديا دائما ذيوعا وقويا لحد أنه اكتسب حق الجنسية . »

ان تمحيص الآراء التى أفصح عنها ساسة الجمهورية الامريكية الكبرى قبل مونرو تدل على النماء التدريجى للنظرية التى تطورت من فكرة غامضة خشنة إلى أن أصبحت رويدا رويداً نظرية واضحة محدودة ، وإذا كنا لا نريد ان ننشر كل أراء الساسة المتقدمين على مونرو فاننا نكتفى بايراد رأى الرئيس جفرسن Gefferson الذى استشاره مونرو عندما أريد اعلان التصريح الشهير واليك هذا الرأى :

« إن الموضوع الذى تطرحه على خطابك الذى بعثت به إلىّ هو أهم سؤال ألقى الىّ كى أفكر فيه منذ موضوع الاستقلال . فهذا جعل منا أمة . أما موضوع اليوم

فانه سيوجه فِرْجَارنا (بَرْجلنا)، ويبين لنا السبيل التى نتبعها لزاماعبر محيط الزمن المترامى أمامنا، ولقد تعذر علينا فيما مضى أن نعثر على ظروف أكثر ملاءمة لاجتياز هذا المحيط فلندرك إذن غايتنا فى هذه الظروف . إن أول قاعدة جوهرية من قواعدنا يجب أن تكون الكف دائماً أبداً عن التدخل فى الخلافات الاوروبية . والثانية ألا نقاسى تدخل أوروبا فى أعمال تجرى فى المحيط الاطلنطى ، ذلك بان أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية لهما مصالح تتميز عن مصالح أوروبا وخاصة بهما ، ولهذا حق أن يكون لهما نظام خاص ومتميز عن نظام أوروبا . فبينما هذه القارة تعمل لتكون موطن الاستبداد فان الواجب يقضى على جهودنا بان تتجه حقا فى سبيل جعل قارتنا مستودع الحرية ومستقرها . »

ثم أدلى الرئيس جفرسن بعدئذ ببعض اشارات الى مسلك بريطانيا العظمى تجاه الحلف المقدس والى نياتها الطيبة ، وإلى استقلال الامم الامريكية ثم أضاف إلى ذلك وهو يتكلم عن انجلترا : « إن غرضها هو ادخال النظام الامريكى وبنائه وهو النظام المنطوى على اقصاء جميع الدول الاجنبية من بلادنا وعدم السماح أبدا للدول الاوروبية بان تتدخل فى شئون شعبنا »

« إن المراد هو الاحتفاظ بمبدئنا الخاص ، وليس العمل على تخلينا عنه ، وإذا كان فى الوسع أن نخلق الشقاق بين هيئة الدول الاوروبية وحمل أقوى عضو فى هذه الهيئة على الانضمام الى جانبنا تسهيلا لتحقيق هذا المشروع فان الواجب يقضى علينا بان لا نحيد عن العمل وفاق هذا الصراط »

« ولكننى أنضم تمام الانضمام الى رأى المستر كاننج وأقول إن هذه الخطة تعوق اشتعال نار الحرب عوضا عن أن تضرمها »

« فمنذ اللحظة التى تقصى انجلترا عن حظيرة الدول الاوروبية لتعمل إلى جانب القارتين الامريكيتين تصبح أوروبا كلها عاجزة عن الاقدام على الشروع فى حرب كهذه . فكيف تستطيع هذه الدول فى الواقع أن تهاجم واحدا من هذين العدوين دون أن يكون لديها أسطول أقوى من أسطول انجلترا ؟ ومن الواجب أيضا ألا نغفل الفرصة التى تسنح لنا بفضل هذا المقترح ، كى نعلن احتجاجنا على الاعتداءات الوحشية التى تقع على القانون الدولى من جراء تدخل كائن من كان فى أعمال الغير

وشئونه ، تلك الاعتداءات التى بدأها نابليون فى صورة مخجلة للغاية جعـل الحلف الذى أسموه بالمقدس يقترفها وهو لا يحفل بالقانون فتيلا . »

ان الادب الخاص بنظرية مونرو فياض ، وكله يثبت أن أمريكاالشمالية كانت متشبعة بالافـكار والمبادىء التى أعلنهـا مونرو . ولـكن من الثـابت أن أفـكارا ومبادىء تحاكى تلك كانت تذاع فى حماسة بامريكا الجنوبيةقبل وبعد تصريح مونرو، والدليل على ذلك أن الفـكرة الامريكية والغرض الاسمى الامريكى كانا دائما واحدا فى دائرة بذل المجهود فى سبيل تحقيق الاستقلال . ومهما كانت قيمة الخلافات التى قامت فى الظاهر بين شعوب الامريكتين فانأمريكاجميعا قدكونت بالامس وتكون اليوم وستكون فى الغد كائنا ادبيا وجغرافيا واحدا لهمصالح سياسيةواحدة ، وينظر إلى المستقبل بروح واحدة وميل واحد وقلب واحد هو قلب أمريكا الكريم ، رمز السلام والعدل ، والحرية ، الذى لا يجنح إلا الى الوئام الدولى المؤسس على الاحترام المتبادل بين الشعوب ،

«لقد اعتبرت الجمهوريات الامريكية انهن جميعا شقيقات ، أو حلفـاء طبيعيين ، ومن هناك تولدت العقيدة النبيلة التى أسموها الجامعة الامريكية التى عرفها أوليفيرا ليما (فى كتابه السابق الذكر ص ١٠٤) بقوله إنهـا « كالمظهر الطبيعى للود القلبى بين مختلف الاعضاء السياسيين فى فريق من أمم اعد لتـكوين عصبة لا تقوم فيما بينها صلات قانونية ، ولا التزامات نوعية ، ولـكن تقوم بينها روابط اصطنعت من التزامات أدبية ازدادت قوة على قوة باعتبار أنها وحى شعور مشترك بالمسئولية ، هو بدوره منحدر من احساس عظيم صاف نقى ونعنى به احساس الواجب الانسانى . »

ان الجـامعة الامريكية Le Panamericanisme كما شرحهـا المستر ولسن فى خطبته الشهيرة بالمؤتمر العلمى الثانى للجامعة الامريكية هى : « الاتحاد الذى يقدم للعالم جمهوريات أمريكا فى صورة كائن واحد باعتبارهم شركاء روحيين يسيرون فى وفاق ووئام لانهم يفكرون باتفاق وتهزهم نشوة عواطف مشتركة وأغراض سامية مشتركة »

« هذا هو معنى الجـامعة الامريكية ، وليس فيه شية من روح الاستعمار . إنه

تجسد روح القانون والاستقلال والحرية والخدمة المتبادلة . » فهذا الاتحاد ، اتحاد الدول ذات السيادة المستقلة التى ارتبطت فيما بينها بروابط أدبية وروحية بحتة ولكنها تستمد قوتها الكبري من مجموعة المصالح وتماثل الميول هى أسمى تعبير ، وأفصح بيان عن الشعور الأمريكى ، وهذا هو الفارق الدولى بين الواقع فى أوروبا والواقع فى أمريكا .

على أننا وقد قاربنا أن نتم هذه النقطة نرى أن نورد قول المسيو أرتورو السندرى Arturo Alessandri رئيس جمهورية شيلى فى خطبته التى افتتح بها مؤتمر الجامعة الامريكية الخامس المنعقد فى مدينة سانتياجو ده شيلى سنة ١٩٢٣ :

« الجامعة الامريكية هى أكثر من غرض سام، انها قوة مولدة منتجة ، تولدت عن السلطان القوى المنبعث من الأسباب الجغرافية والتاريخية والسياسية، فهو نتيجة للعوامل الواقعة حقا ، والتى من شأنها أن تفرض العمل المشترك. والطبيعة لم تجمع عبثا بين فريق عديد من الأجناس القوية الشديدة فوق قارة مترامية الاطراف يفصلها عن العالم كله محيطان خضمان يحيطان بها ويتدفقان على شواطئها من القطب إلى القطب على مجرى مساحتها الشاسعة .»

أما وقد فصلت أمريكا عن باقى العالم فانها تشعر باختيارها أنها مدفوعة إلى الاتحاد الذى تحتمه وحدة القارة ووسعة البحار التى تغمر شواطىء الأمريكتين ، وهذا ما يتولد عنه ميول ومصالح وأغراض سامية مشتركة بين شعوب سلكتها الطبيعة فى سلسلة واحدة من الهمة العجيبة التى تنبعث من عناصرها . » فأنت ترى فكرة واحدة ، وميلا واحدا ، عاملا حياً يضرم الحماس فى أعماق الأمريكيين ويتوجه بهم نحو الذروة التى يلتقى عندها الافكار والمبادىء التى تتألف منها الروح الجديدة روح أمريكا .

فاذا أنت راجعت أقوال الساسة الامريكيين قبل مونرو كواشنطون فى خطابه إلى السير ادوارد نيونهام Sir Edward Newenham أو فى خطبة وداعه ضمن الفقرة الخاصة بالسياسة الخارجية أو بعد مونرو كأقوال جميع رؤساء الجمهوريات الأمريكية حتى تافت وولسن وهيودج وهاردنج وكوليدج وروزفلت الأب والابن ،

تقول إذا أنت راجعت أقوال كل هؤلاء وأقوال أبطال حركات التحرير والاستقلال في أمريكا الجنوبية تجد فيها بروز الاتفاق والتطابق في الميول والاحساسات الخاصة بتطبيق نظرية مونرو القائلة بالاحتفاظ بحرية واستقلال جميع الدول الامريكية ومقاومة كل تدخل أجنبي أو استعمار أو حماية في أرض أمريكية . . ويجمل بك هنا أن تراجع عهد موادعة الانصار مع أمم اليهود (ص١٥١) حتى ترى ألفاً ومائتي سنة تفصل بين عهدى فكرة سامية، لحمتها المساواة والحرية والاستقلال متاعا لكل أمة إلا في حالة الحرب حيث يشترك الجميع في النفقة .

على أننا إذا أغفلنا من بيان الرئيس مونرو وكل ماهو خاص بسياسة الولايات المتحدة وحدها نحو أوروبا استطعنا أن نركز الميول والرغبات المتعلقة بجميع الجمهوريات الامريكية في تصريحات ثلاثة هي ماأطلقوا عليها اسم المبادىء الامريكية .

فالتصريح الاول يجعل من الواجب الكف عن اعتبار القارتين الامريكيتين ميداناً يستعمره في المستقبل أى دولة من دول أوروبا بعد إذ أصبحت هاتان القارتان حرتين مستقلتين واحتفظتا بهذا الموقف الجديد .

ومعنى هذا في صورة صريحة حاسمة ان ليس في امريكا أى أرض من الجائز استعمارها أو اكتساب ملكيتها أو وضع اليد عليها بأية طريقة كانت بواسطة دولة غير أمريكية .

فمن المستحيل إذن تصور نصف الدنيا الجديدة خاضعاً لامريكا والنصف الآخر خاضعاً لاوروبا . هذا إلى أن هذا التصريح يعترف ضمنا بالمساواة السياسية بين الجمهوريات الامريكية وهي المساواة التي أيدتها في مواطن عدة تصريحات رسمية علنية فاه بها رؤساء آخرون ووزراء في دولة الولايات المتحدة .

أما التصريح الثاني فقد جاء نتيجة طبيعية للتصريح الاول وهو : « لن تستطيع الولايات المتحدة إلا أن تعتبر كمظهر من إحساسات العداء لها خاصة كل محاولة تقوم بها دولة أوربية قصداً إلى اضطهاد أو مراقبة الامم الامريكية الذين أعلنوا استقلالهم ووافقوا عليه وهو الاستقلال الذي اعترفت به الولايات المتحدة بناء على أسباب عادلة وبعد أن فكرت فيه تفكيراً ناضجاً . »

فمن الواضح إذن ان الدول الاوربية لا تستطيع أن تحلم بفتح بلاد الامم الامريكية وغزوها . فضلا عن ان التصريح ينطوى فى الوقت نفسه على وعد صريح باحترام السيادة المستقلة احتراما متبادلا بين دول أمريكا . على نقيض تبليغ انجلترا الدول رفع حمايتها والعمل بنظريتها الشبيهة بنظرية مونرو ، كما هو على نقيض تحفظها الخاص بميثاق السلام المعروف باسم ميثاق كيلوج — بريان (أغسطس سنة ٩٢٨)

أما التصريح الثالث فليس أقل أهمية من التصريحين السابقين . « فالنظام السياسى لدول الحلفاء يختلف اختلافاً جوهرياً عن نظام أمريكا . . ونحن نرى كخطر يحدق بسلامنا وأمننا كل محاولة من قبلهم يقصدبها إلى مد سلطان نظامهم السياسى إلى جزء ما من هذه القارة . . . ومن المستحيل إذن أن يمد دول الحلفاء سلطان نظامهم إلى شطر ما من القارة الامريكية . ومن المستحيل أيضاً أن يكون فى وسعنا أن ننظر فى عدم اكتراث إلى تدخل كهذا مهما كان شكله »

ان النظام الاوروبى للسياسة الدوليـة قد تأسس ولا يزال مؤسسا على نظرية التوازن والتدخل ، أما النظام السياسى الامريكى فانه قد قام على النقيض ، ولذلك فان العالم القديم لا يستطيع أن يتدخل بأى طريقة كى يضطهد أو يراقب مصائر الجمهوريات الامريكية، ولا أن يتدخل فى كل ماله مساس بنظام الحكم أو شكله فى هذه الجمهوريات .

فالنظرية الامريكية التى هى نظرية السيادة المستقلة استقلالا مطلقاً يستنكر كل تدخل فعلى أو قانونى، وقد أعرب الرئيس هاردنج عن ذلك فى خطبته أمام تمثال المحرر « بوليفار » Le liberateur Bolivar بقوله : ان القارة الامريكية الجنوبية قد دللت على قيام أسرة من الدول ذات سيادة واستقلال تامين وفى وسعها أن تعيش متحدة داخل هذه القارة وفى رفاهية ورقى ، وهذا معنى الروح الصحيح المؤثر الذى تأسست عليه النظرية الامريكية .

ان مبدأ عدم التدخل هو محور السياسة الدولية لجميع الجمهوريات الامريكية، وهو مبدأ تجلى فى سمو ضمن التصريح الذى أعلنته الولايات المتحدة فى أول مؤتمر للسلام سنة ١٨٨٣ وفى المؤتمر الثانى للسلام بالهاى سنة ١٩٠٧ .

وإليك صيغته: « ليس من شيء في هذه الاتفاقية يمكن أن يفسر في اتجاه يلزم الولايات المتحدة بأن تنزل عن سياستها التقليدية وهي السياسة التي بموجبها تتجنب أي تدخل أو تقحم في المسائل السياسية والادارية لأية دولة أجنبية كانت »

وإلى هنا نكون قد شرحنا الامر الجوهري من نظرية منرو من ناحية أصول مبادئها التي جاءت وحي إحساس جميع الشعوب الامريكية ولذلك وجب أن ننتقل إلى النقطة الثانية .

الجامعة الامريكية

ومشروع الدولة العهدية الاستقلالية الامريكية

Projet de Confédération Americaine

ان الظروف السياسية والتاريخية التي تم فيها تحرير أمريكا الجنوبية قد جاءت ملائمة لان تفرض على كبار المجاهدين الابطال ورجال السياسة الافذاذ في أمريكا فكرة تكوين دولة عهدية بين الدول الجديدة في الجنوب .

ولقد اشتمل مشروع « حقوق الشعب الشيلي » الذي وضع سنة ١٨١٠ وتعدل في سنة ١٨١١ على قواعد خاصة بمصير أمريكا اللاتينية كالآتي :

(١) ليس في وسع أي شعب من شعوب امريكا اللاتينية أن يدافع بمفرده عن سيادته ، فهم في حاجة إلى الاتحاد حتى ينموا ، ولكنهم ليسو في حاجة إلى الاتحاد في صورة تنظيم داخلي ، وإنما في صورة تحقق قيام ضمانات خارجية سواء ضد أوروبا أو لتجنب خلافات مسلحة فيما بينهم .

(٢) ولكن ليس معنى هذا أنهم يعتبرون الدول الاوروبية كأعداء ، بل ان الامر على النقيض يحتاج إلى توثيق علاقات المودة والصداقة بقدر المستطاع .

(٣) ودول أمريكا اللاتينية تلجئها الضرورة إلى أن تجتمع في مؤتمر حتى تتصل ببعضها وتنظم نفسها وتعد معدات القوة .

ولست في حاجة إلى العودة هنا إلى الآية الكريمة « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا . . . الخ » ولا إلى قوله تعالى « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة . . . الخ » ولا إلى أن نذكرك بعقد موادعة الانصار وأمم اليهود في عهد النبي ﷺ .

ثم قال البيان :

فى اليوم الذى تجتمع فيه أمريكا داخـل مؤتمر يضم أمم قارتها أو أمم الجنوب وحدهم سترى هذه الامم أن صوتها محترما وقراراتها لاتهاجم إلا بصعوبة .

ان الافـكار التى انطوى عليها هذا التصريح لا تشتمل على جميع الافـكار التى أذاعها رجال شيلى السياسيين من هذا القبيل .

ففى البيان الذى وجهه الرئيس الأعلى أوهيجنس O' Higgins إلى الشعب الشيلى فى ١٦ مايو سنة ١٨١٨ ترى تلميحاً إلى « الدولة العهدية الاستقلالية للقارة لامريكية القادرة على تأييد حريتها المدنية والسياسية (راجع القانون الدولى الامريكى ص ٤٥ — تأليف — الفاريز)

وهذه الافكار ذاتها قد أفصح عنها المسيو كروى كابوجا Cruy Cabuga وزير البرازيل المفوض فى الولايات المتحـدة سنة ١٨١٧ ثم غيره وغيره من الساسة ورجال الدولة فى أمريكا .

ولقد أعلن أرتيجا Artiga زعيم الاوراجويه انه بطل أمريكا « التى يرى فيها أمة واحدة تتألف من دول ذات سيادة اتحدت فى حظيرة الديموقراطية وتضامنت بالديموقراطية ، وأعدت لمصائر مشتركة »

وفى سنة ١٨١٨ أرسل بوليفار Bolivar إلى حكومة «بيو نيس ايرس» خطابا يدعوها إلى التعاون فى سبيل تأسيس دولة عهدية أمريكية

وبعد تحرير كولومبيا Colombie فى سنة ١٨١٢ زود بوليفار السفراء الذين أوفدهم إلى الولايات المتحدة والى المكسيك بالتعليمات الآتية :

« ليس من شىء فى الوجود يهم فى الوقت الحاضر حكومة كولومبيا غير تأليف حلف أمريكى بالمعنى الصحيح ، ودولة عهدية استقلالية من هذا النوع لا ينبغى مطلقا أن يقتصر أساسها على مبدأ تحالف هجومى دفاعى عادى بل من الواجب أن يكون أساسها أمتن وأوثق من ذلك الذى أنشىء أخيرا فى أوروبا ضد حرية الشعوب »

« ومن الضرورى أن تكون دولتنا العهدية الاستقلالية عصبة للأمم الشقيقة بالمعنى الصحيح وهى الامم التى وان انفصلت الآن بالنسبة لمزاولة سيادتها نظراً للظروف

المتشعبة،فانها مع ذلك متحدة وعلى حالة تمكنها من التصرف فى سلطان كاف لمقاومة اعتداءات الامم الاخرى .

« ومن الضرورى أن تظهروا دائما ومنذ الآن ضرورة اقامة قواعد هيئة عهدية على النمط الاغريقى أو جمعية وزراء مفوضين مهمتهم انماء المصالح المشتركة للدول الامريكية وتذليل الصعوبات التى يحتمل أن تقوم فى المستقبل بين هذه الشعوب التى تماثلت عاداتها وعُرْفها ، كما أن من الضرورى أن تظهروا أيضا أن عدم قيام هذا النظام المخصب قد يدعو فيما بعد إلى أن تشتبك هذه الدول فى عداوات مشئومة قد اجتاحت بلادا أخرى تعسة الحظ »

ولقد توجت البعثات الدبلوماسية المذكورة بمعاهدات الاتحاد ،وهى معاهدات حلف ودولة عهدية استقلالية ابدية ولو أنها لم تبرم ، إلا أنها قد عقدت فى ٦ يولية سنة ١٨٢٢ مع بيرو Pérou و ١٠ يونية سنة ١٨٢٣ مع حكومة «بيونس ابرس» وفى ٣ و ٢٣ اكتوبر سنة ١٨٢٣ مع المكسيك وشيلى ، وفى ١٥ مارس سنة ١٨٢٥ مع أمريكا الوسطى . (راجع ج ، ف ، مارتنس — المجموعة الجديدة للمعاهدات جزء ٦ ص ٥٣ و ٦٣ و ٢٤٧ و ٢٦١ و ٧٨٦)

وفى ٧ ديسمبر سنة ١٨٢٤ أرسل محرر كولومبيا من ليما منشورا إلى مختلف حكومات الجمهوريات الامريكية

ولقد ذكر البطل بوليفار فى هذا المنشور أنه يرى بعد تضحيات استمرت خمس عشرة سنة فى سبيل حرية أمريكا أن الوقت قد حان لتأييد حياة الجمهوريات الامريكية بتدعيم المصالح وتوثيق العلاقات التى تربط هذه الدول على قواعد متينة من الاتحاد.

وهذه مهمة يجب أن يعهد بها إلى سلطة عليا قادرة على أن تقود سياسة مختلف الحكومات على أن يستخدم نفوذ هذه السلطة فى الاحتفاظ بوحدة المبادىء وتدعيم نظام هذه السلطة السياسية العظمى وسلطانها .

وسلطة كهذه لا يمكن ان تقوم إلا باجتماع يضم وزراء مفوضين ينتدبهم الجمهوريات الامريكية ويلتئم عقدهم فى رعاية أعلام النصر الذى احرزوه على اسبانيا .

ولما كان « بوليفار » رئيس جمهورية « بيرو » قد تشبع بهذه الفكرة منـذ سنة ١٨٢٣ فقد وجه الدعوة إلى حكومات المـكسيك وشيلى و« بيونس ايرس» لـكى يؤلفوا دولة عهدية استقـلالية Confédération على أن يجتمعوا فى برزخ « بنما » او فى اى بقعة تختارها اغلبية مؤتمر الوزراء المفوضين عن كل دولة، وهو المؤتمر الذى يصح ان يعمل كمرشد فى اوقات الشدة او كعون وساعد فى أوقات الخطر المشترك، وكترجمان امين للمعاهدات العامة عندما تقوم بسببها صعوبات يجب التغلب عليها، ثم يكون فى النهاية حكما فى جميع الخلافات التى يمكن ان تشجر بين دول امريكا الجنوبية . وهذا ما يعبر عنه بدولة متفوقة على الدول أعضاء العصبة .

أثر دعوة الدول الامريكية

إلى المؤتمر

ولـكن هذه الفكرة الكريمة لم يكن لها فى الميدان العملى تلك النتائج الناجزة التى ارتجاها (بوليفار) منها ورأيتها فى بلاد العرب . فقـد عرضت فكرة الاجتماع على أمم أمريكا اللاتينية وعلى الولايات المتحدة بأمريكا الشمالية ولقد نظر اللاتينيون إلى تحقيق الفكرة بعين العطف، ولـكنهم مع ذلك قد تأثروا بظروف مختلفة فلم يحجموا عن الاشتراك فى القـرارات الخاصة بها وإنما أحجموا أيضا عن الاشتراك فى تعديلها فيما بعد .

كانت أمم أمريكا الجنوبية شعوبا جديدة تحررت وخرجت من الاسر بعـد أن حطمت قيوده وأغلاله، فكان عليها فى الوقت نفسه أن تتغلب على صعوبات سياسية خاصة فى فجر حياتها القومية وحياتها الدولية . وكثير من هـذه الدول كان يقـاوم أزمات داخلية لم تعرف حدود خطرها ولذلك فان المـكسيك وبيرو وأمريكا الوسطى وكولومبيا هم وحدهم الدول الذين أرسلوا إلى المؤتمر وزراءهم المفوضين .

أما فيما يتعلق بالولايات المتحدة فانها رغما من أنها قررت إيفاد منـدوبين لهم سلطات محدودة، فان الرأى كان منقسما تلقاء مشروع المؤتمر .

ولقد أرسل الرئيس (أدامس) بيانا إلى المؤتمر بتاريخ ٦ ديسمبر سنة ١٨٢٥ قال فيه :

« بين الاجراءات التى أوحت بها العلاقات الجديدة المتبادلة بين الجمهوريات الامريكية الجنوبية عقب التغييرات التى طرأت على مواقفها يوجد إجراء خاص يعقد مؤتمر فى برزخ « بنما » وهو مؤتمر تمثل فيه كل جمهورية حتى تتداول فى المسائل الخاصة برفاهة الجميع . ولقد عينت جمهوريات كولومبيا والمكسيك وأمريكا الوسطى وزراءها المفوضين فى هذه الجمعية ودعوا الولايات المتحدة لتمثل بوزرائها فيه.

« لقد قبلت الدعوة، وستعتمد الولايات المتحدة وزراء ليشهدوا هذا الاجتماع ويشتركوا فى المداولات إلى الحد الذى يتفق والحيدة التى انتوينا ألا نتخطى حدودها والتى لا يرغب باقى دول أمريكا فى أن تتخطاها »(راجع بيانات ووثائق الرؤساء لريكاردسن .

(Richardson , Messages and papers of the Presidents .)

ولقد كان لرئيس الولايات المتحدة العذر،لان أسبانيا كانت لا تزال فى حرب ضد مستعمراتها القديمة وما كانت الولايات المتحدة تريد أن تخرق حرمة حيدتها التى أعلنتها ولكنها ارتضت الحضور فى المؤتمر كى تحل بعض مشاكل القانون العام .

***

موضوعات المؤتمر

كان من الواجب أن تشغل جلسات المؤتمر بصنفين من المشاكل . الأولى وهى الخاصة بالمتحاربين والثانية وهى الخاصة بالمتحاربين والمحايدين .

لم تشترك الولايات المتحدة فى الصنف الاول من الموضوعات، أما الصنف الثانى فان عقد المؤتمر كان فرصة بلا جدال لتحديد بعض مبادىء القانون الدولى التى تعنى الانسانية كلها .

وكان من المسائل التى عرضت للبحث والمناقشة مسألة مقاومة استعمار الدول الاوروبية داخل القارة الامريكية « والتدخل الذى تتأهب للقيام به بين أسبانيا ومستعمراتها القديمة » . ولقد كان من الواجب جعل الجلسة سرية لمناقشة تكوين حلف

أمريكى مقدس على نمط الحلف الأوروبي المقدس لمنع النفوذ الاجنبي من الدخول فى القارة الجديدة .

وكذلك كان من الواجب دراسة طريقة الغاء تجارة الرقيق الافريقى الغاء تاماً وكان هناك أيضا الموضوع الخاص بالبحث عن القواعد التى تقوم عليها علاقات ما بين (هايتى) ومختلف أجزاء القارة نظراً لاختلاف الحقوق والمعاملة التى يتمتع بها الافريقيون فى (هايتى) والولايات المتحدة والدول الأمريكية الأخرى، وكل ذلك تجده فى المذكرات التى تبودلت بين ممثلى كولومبيا والمكسيك والمستر كليه (Clay) وزير خارجية الولايات المتحدة سنة ١٨٢٥ .

ولقد تشعبت الاراء فى الولايات المتحدة تشعباً عظيما حول هذه الموضوعات ولكن رغم هذا التشعب الشديد فى الاراء فان مجلس الشيوخ الامريكى وافق فى ١٤ مارس سنة ١٨٢٦ على تعيين مندوبى الولايات المتحدة المقترحة أسماءهم ليحضروا مؤتمر (بانما) أما مجلس نواب الولايات المتحدة فانه قد رأى عند الموافقة على الاعتمادات المطلوبة لهذه السفارة أن يقرنها بالتحفظات الآتية

« يرى هذا المجلس ألا تمثل حكومة الولايات المتحدة فى مؤتمر « بانما » إلا فى صورة دبلوماسية ، وأن من الواجب عليها ألا تدخل فى أي تحالف دفاعى أو هجومى، وألا تتدخل فى المفاوضات التى ترمى إلى عقد تحالف مع كل أو بعض جمهوريات أمريكا الجنوبية، وألا تشترك معها ولا مع أية واحدة منها بصدد من تصريح بالتضامن الغرض منه منع تدخل دولة أوروبية ما ضد شكل حكوماتهم ، ولا أن تساهم فى أى اتفاق معد لمنع الاستعمار الاوروبى فى القارة الامريكية، لان من الواجب على شعب الولايات المتحدة أن يبقى متمتعا بحرية العمل تامة فى كل ظرف من الظروف حتى يعمل وفاق ما تمليه عليه احساسات الصداقة نحو الجمهوريات المذكورة أو تبعا لمقتضيات السياسة أو شرفها ووفق ظروف الحالة التى تعرض . »

افتتح مؤتمر « بانما » فى ٢٢ يونيه سنة ١٨٢٦ وانتهى فى ١٥ يوليه ، دون أن يشهده نواب أمريكا الشمالية . لاسباب لم تكن فى الحسبان . ولم تمثل فيه البرازيل وشيلى وأقاليم ريوده لابلاتا المتحدة : وكان هذا الغياب السبب فى عدم الحصول

على الثمرات المطلوبة من هذه الجمعية التى كان لها شأن عظيم فى ميدان القانون العام الامريكى من ناحية مناقشاتها ومن ناحية الموضوعات التى طرحت عليها .

ان معاهدة الاتحاد ، أى معاهدة الحلف والدولة العهدية الاستقلالية الابدية كانت ترمى الى غرض محدود فى مادتها الثانية وهو تأييد سيادة واستقلال الدول المتعاهدة تعاهدا استقلاليا فى أمريكا ضد التسلط الاجنبي ، تأييدا مشتركا وبوسائل دفاعية وهجومية إذا اقتضت الضرورة ، وتحقيقا لهذا الغرض وبطريق اتفاق قائم بذاته يحمل نفس التاريخ أمضى عقد توزيع القوات الحربيـة والمالية اللازمة لتبادل التعاون ضد عدو مشترك وجعل هذا التعاون ناجزا مثمرا .

ومع ذلك فان المؤتمر قدر أن موضوع هذه القوات الدفاعية الحربية أمر مرهون بظروف الحالة الطارئة ، ولذلك ادخل على قواعده العملية ارشادات وقواعد عامة وأفكار متطرفة فى نواحى الوفاق والوئام والتعاون الدولى وكلها نقط جديرة بالذكر .

فبعد أن نص التعاهد فى المادة الثانية على أن تنعقد دوريا جمعية عمومية تتألف من وزراء مفوضين مندوبين عن كل طرف نصت المادة ١٣ على أن أغراض هذه الجمعية هى :

١ — المفاوضة فى معاهدات واتفاقات وغير ذلك من الادوات الدبلوماسية وعقدها فيما بين هذه الدول حتى يمكن أن تقوم علاقاتهم المتبادلة على قواعد حسنة مرضية .

٢ — التعاون فى استبقاء سلام ومودة لا يتطرق اليهما الفساد بين الدول المتعاهدة استقلاليا ، على أن تكون هذه الجمعية العمومية مرشداً فى الخلافات الكبيرة ، ورابطة عند الخطر المشترك ، وترجمانا صادقا للمعاهدات والاتفاقات العامة التى تعقد بواسطة الجمعية العمومية ذاتها ، وذلك عندما يتطرق الشك إلى تفسيرها ، وان تكون واسطة توفيق فى حالة الخلاف والمنازعة .

٣ — السعى فى التوفيق والتحكيم بين دولة وأخرى أو دولة واخريات من الدول المتحالفة ، أو بين هذه ودولة أو عدة دول أجنبية عن الدولة العهدية الاستقلالية .

ولقد كان اعلان افكار كهذه خاصة بالتوفيق والتحكيم شارة مرحلة جديدة فى ميدان الرقى السياسى الدولى .

ولكن هناك فكرة لم تنطو عليها نظم المؤتمرات الاوروبية وهى تلك التى نصت عليها المادتان ٢١و٢٢من المعاهدة المذكورة آنفا .

ذلك بان أطراف المتعاقدين قد التزموا وارتبطوا فيما بينهم علنا ورسميا فى سبيل الاحتفاظ بالكيان الارضى لكل منهم والدفاع عنه،وتحقيقا لهذا الغرض قد تعاهدوا على حشد قواتهم ومواردهم عند الضرورة،وهذا ما فرضه الاسلام على كل أمة إسلامية تلقاء الامم الاسلامية الاخرى بل على كل مسلم بموجب الآيه الكريمة «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا»

فالضمان المتبادل للكيان الارضى والاحتفاظ بالتخوم المحددة المعينة قد وضع تحت حماية الدولة العهدية الاستقلالية فى أمريكا كما وضع من قبل تحت حماية الدولة العهدية الاسلامية أو جمعية الامم الاسلامية، ولكن هذه الفكرة الامريكية حديثة لانها ولا شك تقرب بين فكرة بوليفار الكريمة التى أوحت بعد مضى مائة سنة تقريبا من نشأتها الى الرئيس ولسن المادة العاشرة من ميثاق عصبة الامم الحالية .

ولقد لاحظ المسيو جوفر ده لابراديل أستاذ القانون الدولى بجامعة باريس هذه الملاحظة بالصيغة الآتية :

« ان ولسن ، ذلك الترجمان الصادق للفكرة الامريكية قد استعار من دستور الولايات المتحدة الصادر سنة ١٧٧٨ الى سنة ١٧٨٧ ومن مشروع الجامعة الامريكية العظيم الذى ابتكره بوليفار سنة ١٨٢٣ تلك الفكرة القائلة بالضمان المتبادل ، وهو الضمان الذى وضع صيغته أولا لجميع دول أمريكا خلال مؤتمر واشنطون المنعقد سنة ١٩١٦ » (راجع مسألة الكيان الارضى فى ميثاق عصبه الامم لمؤلفه تيتوس كومرنيكى Titus Komernicki — مقدمة ج ده لابراديل ص ٥) ولكن ده لابراديل الصغير لم يطلع على عقدمو ادعة الانصار واليهود حتى يصدر حكمه تاما .

مؤتمر ليما سنة ١٨٤٧

لقد تعددت المؤتمرات بعد مؤتمر « بانما » وكان أولها مؤتمر « ليما » .

كانت الاغارة على « بيرو » تحت رعاية الحكومة الاسبانية سببا فى ارسال منشور بتاريخ ٨ نوفمبر سنة ١٨٤٦ إلى وزارات خارجية شيلى والاكواتورولا نوفل جريناد وفنزويلا وبوليفيا وبيونس ايرس والولايات المتحدة ووسط أمريكا والمكسيك والبرازيل قصدا إلى تعيين الوزير المفوض للمؤتمر المزمع عقده لوضع أساس ركين لهدو وأمن شعوب أمريكا الجنوبية . فارسلت بوليفيا وشيلى ونوفل جريناد والاكواتور مندوبيها دون الآخرين إلى هذا المؤتمر حيث اجتمعوا مع مندوب بيرو .

ولقد وضعت أغراض هذا المؤتمر كوضع أغراض مؤتمر « بانما » حتى تلوح أمريكا كاسرة واحدة . وتستطيع أن تجد خلاصة المعاهدة التى تمت فى هذا المؤتمر ضمن مذكرة مندوب بيرو لحكومته عن نتائج هذا المؤتمر قال :

« لا يسمح لأية أمة أن تنتهك أو تسلب شطرا من أرض أمة أخرى مهما صغر ، ولا أن تتدخل فى شئونها الداخلية ، ولا أن تنتزع منها امتيازات ومنافع ومزايا بطرق تتناقض والقانون الدولى والعرف الجارى ، ولا أن تعمل ضد القوانين والعقوبات ولا أن ترفض اصلاح الضرر ودفع التعويض فى حالة الاهانة إذا كان ذلك موضع مطالبة دبلوماسية فى صورة صحيحة من قبل الامة التى أهينت . »

ولقد شرحت معاهدة « ليما » شرحا جليا كل الاسباب التى جعلت من الممكن سيادة التضامن بين جمهوريات أمريكا الجنوبية حتى ينبذ كل منهم عزلته ويحشد قوته ومعداته فى سبيل الاتحاد للدفاع المشترك عن استقلالهم وسيادتهم ونظمهم وكرامتهم ومصالحهم وتسوية الخلافات التى قد تقوم بينهم بالطرق الودية السلمية دائما .

ولما كانت هذه الدول قد ارتبطت برباط الجنس واللغة والدين والعادات والموقع الجغرافى والقضية الواحدة التى دافعوا عنها ، والتماثل فى النظم ، والضرورات المشتركة ، والمصالح المتبادلة فليس فى وسعها إلا أن تعتبر نفسها اجزاء من أمة واحدة عليهم أن يحشدوا قواهم ومواردهم لتذليل كل الصعاب التى تعترض سبيل مصيرهم الذى أعدته لهم الطبيعة والمدنية كما كان شأن العرب من قبل سواء بسواء .

معاهدة سنتيا جو دلاشيلى

فى ١٥ سبتمبر سنة ١٨٥٦ أمضى وزراء شيلي والا كواتور وبيرو فى مدينة سانتيا جو الوثيقة المعروفة فى التاريخ باسم « معاهدة القارة »

ولقد انطوى نص هذه الوثيقة على تصريحات بالتضامن الامريكى تحاكى تصريحات معاهدة « ليما » فقد قيل فى هذه المعاهدة :

«لما كانت جمهوريات بيرو وشيلي والا كواتور يرغبون فى أن يدعموا على قواعد متينة ذلك الاتحاد القائم بينهم باعتبارهم أعضاء فى الاسرة الامريكية الكبرى وكانو قد ارتبطوا بمصالح مشتركة وأصل مشترك وتجانس فى النظم وغير ذلك من روابط ، وكانوا قد رغبوا أيضا فى توثيق العلاقات بين الشعوب ووطني كل منهم بازالة العقبات والقيود التى تعوقهم ، تدفعهم فى ذلك نية استخدام هذا الاتحاد فى سبيل تسهيل النماء والنهوض بالرقى الادبي والمادى فى كل جمهورية وفى جميع الجمهوريات ، كما تدفعهم حسن الرغبة فى أن يجدوا أيضا عن هذا الطريق ضمانات جديدة لاستقلالهم وجنسياتهم وكذلك لوحدة كيانهم الارضى فقد رأوا من اللائق تحقيقا لهذه الاغراض أن يمضوا معاهدة اتحاد فيما بينهم ومع الدول الامريكية الاخري الذين يفصحون عن الرغبة فى الاشتراك معهم .

وقد نصت المادة ١٣ على الاحتفاظ بالكيان الارضى ، ونصت المادة ١٤ على التزام كل طرف باحترام استقلال الاطراف الاخرى .

ونصت المادة ١٨ والمادة ١٩ على انه فى حالة انتهاك حرمة معاهدة أو فى حالة اهانة ما أو سب أو ضرر تتسبب فيه إحدى الدول ضد دولة أخرى فلا يكون هناك مجال للثأر ولا ترتكب أعمال عدائية ولا تعلن حرب قبل أن تقدم للدولة التى أهانت الاخرى مذكرة ايضاحية باسباب التظلم مدعمة بالادلة الرسمية ومشفوعة يطلب إحقاق الحق والتعويض ، دون أن يكون هناك رفض أو مماطلة وتسويف لا مبرر لأيهما ، ولا قبل الفراغ من اتباع جميع الطرق السلمية المؤدية لحل الخلاف .

ولقد أيدت هذه المعاهدة أيضا فكرة عقد مؤتمر الوزراء المفوضين لتمثل فيه جميع دول الاتحاد .

معاهدة التحالف والتعاهد الاستقلالى

واشنطون فى ٩ نوفمبر سنة ١٨٥٦

توجهت حملة إلى نيكاراجوا بقيادة الوطنى الامريكى (ووكر) Walker خلال الاضطرابات التى وقعت فى عهد الرئيس ريفا Rivas داخل هذه البلاد ، فكان من شأن هذه الحوادث أن تبودلت مذكرات دبلوماسية بين مفوضيات (بيرو) (وجواتومالا) و (كوستاريكا) (ونيكاراجوا) ووزارة خارجية الولايات المتحدة بواشنطون .

ومن الواجب أن يلتئم عقد هذا المؤتمر كل ثلاث سنوات على الاقل ومن الواجب أن يكون له السلطة الكافية ليكون حكما اجباريا فى حالة اختلاف رأى الدول المتعاقدة .

وقد وافقت جمهوريات جواتومالا وكوستاريكا والمكسيك وسلفاتور على اتفاقية سانتياجو .

واحتجت هذه المذكرات على اعتراف الولايات المتحدة بالحكومة التى أيدتها حملة « ووكر »

وبناء على اقتراح مفوضية بيرو فى واشنطون اجتمع وزراء الجمهوريات الامريكية فى هذه العاصمة وامضوا معاهدة تحالف ودولة عهدية استقلالية .

وقد نصت المعاهدة على بعض اجراءات اعدت لمنع تكوين حملات عسكرية والتآمر على حكومة قائمة فى احدى الجمهوريات داخل أراضى كل جمهورية موقعة على هذه المعاهدة .

وقد تعهدت البلاد المتحالفة بان تعتبر كعمل من أعمال الاغتصاب كل عمل يصدر عن سلطة جاءت نتيجة تأييد قوة أجنبية داخل البلاد الامريكية ، كما تعتبر كجناية الخيانة العظمى استدعاء هذه الجنود الاجانب .

وقد وعدت البلاد المتحالفة أن تتعاون تعاونا متبادلا بالقوات والموارد التى تحت

تصرف كل منهم لحماية البلاد المهددة بغارات خارجية أو باعمال أكراهية يقوم بها عدو أجنبى ، وقد تقرر عقد مؤتمر الوزراء المفوضين فى عاصمة بيرو فى شهر ديسمبر سنة ١٨٥٧ لينظر مرة أخرى فى هذا الميثاق، وادرج ضمن برنامج هذا المؤتمر مسائل دولية خاصة بالمكاييل والموازين والقانون البحرى وتوحيد نظام القنصليات، ولكن هذا المؤتمر لم ينعقد بسبب اضطرابات داخلية

مؤتمر ليما سنة ١٨٦٤

لقد استؤنف موضوع الدولة العهدية الاستقلالية فى سبيل الدفاع عن جمهوريات أمريكا الجنوبية عندما انعقد المؤتمر فى « ليما » للمرة الثانية سنة ١٨٦٤، ذلك بأن الحوادث الخاصة بعوده التدخل الاسبانى فى بعض الجزر والتدخل الفرنسى فى المكسيك قد أيقظ مشاعر الحذر فى البلاد الامريكية اللاتينية .

لقد قالت حكومة جمهورية « بيرو » فى الدعوة إلى عقد مؤتمر بمدينة ليما فى ١٤ نوفمبر سنة ١٨٦٤ ان على الدول الامريكية أن تسعى إلى توثيق عرى الاخاء والمساهمة بنصوص مشروعة فى سبيل الحصول على احترام الذات والكرامة وتجنب الانقلابات التى تحط من أقدارنا، وتدعو إلى تبادل حاصلاتنا فى سهولة، والتعاون فى النماء المنشود لحياتنا الاجتماعية، واحباط مشروعات التسلط والسيادة دون العمل على ابعاد صناعات الامم التى ضربت فى المدنية والرقى بسهم عظيم أو تضييق دائرة التجارة ، أو انشاء نظم أساسها الانانية والصلف والخصومات ضد شعوب وامم جديرة بعطفنا ورعايتنا رغما من أنهم غير أمريكيين .

فالواجب كان يقضى اذن على دول أمريكا أن يتحدوا فى سبيل تأييد استقلالهم وحقوقهم فى حكم أنفسهم ووجودهم القومى .

وكنت تجد بين النقط الهامة التى كانت مطروحة على المؤتمر نقطة خاصة بالاجراءات التى تتبع والمبادىء التى يجب التسليم بها فى سبيل الوصول الى حسم المنازعات المقلقة المتعلقة بالحدود والتى كانت ولا تزال سبب مشاحنات دولية بين الدول الامريكية بل

كانت أيضا سبب عداوات وحروبات ضارة بشرف هذه الامم ورفاهتها .

لقد وافق هذا المؤتمر فى ٢٣ يناير سنة ١٨٦٤ على معاهدتين احداهما خاصة بالإتحاد والتحالف النهائي بين دول أمريكا ، والاخرى للاحتفاظ بالسلام بين هذه الدول أنفسهم .

وقد أمضى مندوبو « بيرو » و « بوليفيا » و « شيلى » و « كولومبيا » و « الاكواتور » و « سلفادور » و « فنزويلا » هاتين المعاهدتين أما مندبو الارجنتين وجواتومالا فلم يستطيعوا امضاءها لأنهم لم يفوضوا فى ذلك .

ولقد تعهد المتعاقدون فى المادة الاولى من المعاهدة الثانية ألا يرتكبوا عداوات حتى فى صورة اكراه ، وألا يعمدوا إلى استخدام السلاح لفض ما يقوم بينهم من نزاع ومن الواجب عليهم أن يقتصروا على استخدام الطرق السلمية وحدها لتصفية ما بينهم من خلافات بخضوعهم إلى قرار صادر من مُحَكَّمٍ ولا استئناف له بعد إذ لا تؤدى وسائل الصلح الاخرى إلى نتائج .

وهناك ما يدعو الى أن نلاحظ بصدد من المعاهدة الاولى وهى معاهدة الاتحاد والتحالف أنها تنطوى على نص خاص بالضمان المتبادل للاستقلال ولسيادة المتعاقدين ولوحدة الكيان الارضى لكل منهم ضد كل اعتداء أجنبي ، وإذا نحن قدرنا هذه المادة من ناحية تحريرها والظروف التى وضعت فيها نجدها تحاكى نص المادة (١٠) من ميثاق عصبة الامم لسنة ١٩١٩ . وقد تقدم لك ما يحاكى هذه المادة فى الشرع الاسلامى فراجعه

فمعاهدة ليما كانت مظهرا جديدا لتضامن الشعوب الامريكية ، وهو التضامن المؤسس على ضرورة السهر على استقلالهم كما كانت تأييداً للاحساسات السلمية التى أشربتها دائما هذه الشعوب فى سبيل تسوية كل خلاف دولى عن طريق أسمى مبادىء العدل القائمة على أساس من التوفيق والتحكيم دون السلاح .

مؤتمر الفقهاء الامريكيان

مؤتمر ليما سنة ١٨٧٧ ومؤتمر منتفيديو سنة ١٨٨٨

دعت حكومة (بيرو) بتاريخ ٢ ديسمبر سنة ١٨٧٥ دول أمريكا للاجتماع

بعد سنتين فى مؤتمر ينطوى برنامجه على تبويب القانون الدولى الخاص

وقد افتتح هذا المؤتمر فى ٨ ديسمبر سنة ١٨٧٧. وقد حضره مندوبو بيرو وارجنتين وشيلى وكوبا وبوليفيا والاكواتور. ولكن الولايات المتحدة لم تشهده ، ولقد ردت بمذكرة بتاريخ ٢٤ يناير سنة ١٨٧٦ تعتذر فيها عن الحضور باعتبار ان القانون المشترك فى الولايات المتحدة كان يحاكى قانون انجلترا ، وهى الوطن الاصلى لاغلبية سكان البلاد بينما قانون الامم الاسبانية الامريكية كان من مصدر آخر .

هذا إلى أن حكومة واشنطون قد أضافت الى الاعتبار السابق اعتبارا آخر دستوريا ، فدستور الولايات المتحدة قد احتفظ لكل ولاية باختصاصات من شأنها أن تجعل من المتعذر اشتراك البرلمان والسلطة التنفيذية اشتراكا ناجزاً فى أعمال مؤتمر ليما ، من ذلك ان اقتراحات القوانين والمعاهدات التى من هذا القبيل من اختصاص ولايات الدولة دون سواها .

كان برنامج هذا المؤتمر يقوم على أساس عام هو السعى فى توحيد التشريع الخاص بقدر ماتسمح به ظروف كل دولة ، أما النقط المحدودة فقد تناولت مسائل الزواج بين الوطنيين وبين الوطنيين والاجانب من ناحية الصيغ الخارجية للعقود والوثائق التى يترتب عليها التزامات ، والقواعد المشتركة الخاصة بتنفيذ الاحكام فى المواد المدنية ، وأداء مهمات لجان التحقيق المنتدبة . وتحديد أحوال الابعاد والتشريع التجارى الخاص بالتفليس ، والقواعد المشتركة التى تراعى فى مشاكل الملكية الادبية والموازين والمكاييل ووضع اتفاقية بريد بين الدول الامريكية .

أما فيما يتعلق بالقانون الخاص بأهلية رعايا الجمهوريات الامريكية فقد تقرر أن يكون القانون القومى حتى وان كان الامر متعلقا بتنفيذ عقود أو بأموال قائمة فى البلاد الاخرى. وإذن فلم يكن هناك محل لتطبيق قانون الاقامة .

أما فيما يتعلق بالقانون الخاص بالاموال الثابتة فى كل جمهورية . فقد تقرر أن تبقى خاضعة للقانون السارى فى محل وجودها ، وهذا مايؤدى إلى تأييد سيادة كل دولة .

وأما العقود التى عقدت خارج كل جمهورية فتبقى خاضعة لقوانين محل عقدها ، فيما يتعلق بطبيعتها . والقيمة الموضوعية لنصوصها ، وما يترتب عليها من آثار قانونية ،

ولـكن طريقة المطالبة بالوفاء بالالتزامات المترتبة عليها فتسوى بقانون البلاد التي يجب أن تحدث هذه العقود أثرها فيها .

وأما الاشكال والاحوال الخاصة بالعقود وغيرها من الاعمال القانونية فتكون هى تلك المنصوص عليها فى قانون البلد الذى تم فيه التعاقد، ويبقى دليل رسميتها وصحتها خاضعاً لقوانين كل من الجمهوريات الامريكية .

* * *

كان هذا أهم النقط الجوهرية التى وافق عليها المؤتمر فى ميدان القانون الدولى الخاص . ولقد عنى هذا المؤتمر أيضاً بالتشريع فى مسألة الزواج وسلم بمبـدأ صحته فيما يتعلق بأثره المدنى وفاق قانون المـكان الذى عقد فيه .

ثم استطاع هذا المؤتمر أن يوافق على بعض قواعد خاصة بمسألة الميراث، وتمكن أيضاً من أن يشرع فى مادة العقوبات والمادة التجارية الدولية ، وحرر مشروعا هاما عن معاهدة تسليم المجرمين واستبعادهم ، فكانت أعماله مجهوداً عظيما فى سبيل تبويب القانون العام بين شعوب أمريكا الجنوبية .

المؤتمر الثانى

وبعد انقضاء إحدى عشرة سنة اجتمع فى منتيفيديو مؤتمر آخر يحاكى السابق بيرنامجه . فقد اجتمع فى ٢٥ أغسطس سنة ١٨٨٨ ذلك المؤتمر بناء على دعوة أوراجويه والارجنتين أملا فى عقد معاهدة خاصة بمختلف مشاكل القانون الدولى الخاص .

ولقد صرح وزير خارجية أوراجويه فى جلسة الافتتاح بأنه « إذا كانت مهمة القضاء على اختلاف وجهات النظر فى التشريع السياسى للدول كان بوجه عام اختلافا شاقا — حتى لا نقول مستحيل الحل — نظراً لسلطان الاجناس والتقاليد الخاصة بكل شعب والمواقع الجغرافية لـكل أمة ونظرا لاسباب أخرى متعددة كانت تقوم حاجزاً منيعا ليس فى الوسع تذليله فان هـذا الاختلاف لم يكن كذلك بالنسـبة لشعوب قارتنا »

وقال وزير خارجية الارجنتين بهذه المناسبة : « ان اتحاد دول أمريكا الجنوبية، وصلتهم التى تربط بعضهم بالبعض الآخر كاداة عمل فى العالم المتمدين وكقوة يجب أن تحمل جوقة الامم على الشعور بضغطها وسلطانها ليس بمجرد أمنية كريمة ولكنه ضرورة تفرض نفسها يوما بعد آخر كلما ارتقينا بحيث أصبحت واجباً ملزمين بادائه تلقاء المصائر الامريكية العظمى . »

« ان مصدر تشريعنا مشترك ، وإذا كانت الحياة الاستقلالية قد استطاعت أن تدخل عليه بعض اختلافات فمن الصعب أن نعثر على شيء منها فى مجرى القانون ، ولكن ليس الامر كذلك فى أمم أخرى لم تستطع ان تتفق على قواعد متناسقة واحدة رغما من رغبة الحكومات والمجهود العظيم الذى يبذله أفذاذ الفقهاء . فهناك نجد حتى الآن تنازعا بين القوانين لا يزال قائماً باسم المصالح والضرورات التى تحررت منها أمريكا الجنوبية لحسن الحظ . »

ولقد نجح هذا المؤتمر فى تبويب القانون الدولى الخاص على أحسن وجه عرف إلى ذلك الحين بخصوص المواد الآتية :

قانون المرافعات ، الملكية الادبية والفنية ، حق الاختراع علامات المصانع والتجارة ، القانون الجنائي الدولى ، مزاولة المهن الحرة ، القانون المدني الدولى القانون التجارى الدولى .

وأما فيما يتعلق بالقانون الجنائي فقد قبلوا بوجه عام تطبيق القوانين الاهلية وسيادة قضاء الدولة التى ارتكبت فيها الجرائم .

أما قوانين الاحوال الشخصية فقد استبعدت بلا مناقشة لانهم اعترفوا بانها متعارضة غالبا مع حق الحكم الذاتى للدول التى سنت لنفسها خطة لسلوكها القانونى الخاص ، وبناء عليه فانهم أنشأوا محاكم جديرة بكل ما يمكن من الاحترام الدولى .

وأما قواعد الابعاد وتسليم المجرمين وحق الالتجاء وسقوط الحق فقد تأسست على أفكار منطقية متفقة والمبادىء القانونية قبل العمل بها على اعتبار أنها أفضل ما يكون من ميول يمكن تطبيقها تطبيقاً عادلا بمقتضى روح التشريع الامريكى .

وأما فى القانون المدنى فقد استطاعوا أن يبوبوا أدق المسائل وهى الخاصة بالاهلية ومحل الاقامة وغيبة الافراد ، والمسائل المعقدة المتعلقة بالزواج والتبنى وغير ذلك من الشئون التى تهم العائلة .

ولقد سلموا بالاهلية المدنية على أن من الواجب أن تقوم على أساس من الموطن، وليس على أساس من الجنسية ، وقد وضع هذا اجتنابا للتحلل الذى يصبح من الجائز حصوله بفضل الهجرة إلى أمريكا .

ولقد شاد وزير خارجية اوراجويه فى الجلسة الختامية للمؤتمر بالمجهود الذى بذل فى سبيل وضع سلسلة المعاهدات التى أعدت لموافقة حكومات دول أمريكا على أنه مجهود وصل الى تبويب صحيح للقانون الدولى الخاص الذى جمع أكمل وأتم القوانين وأنظمها وأكثرها ملاءمة للروح العملية مما لم يسبق وضع مثله .

لقد استطاع المؤتمر أن يضع قواعد ثابتة تمكن من حل الخلافات المترتبة على تعدد القوانين فى ميدان العلاقات الخاصة، سواء من ناحية الحياة المدنية أو التجارية او النقل البحرى. ولقد وصل الى التوفيق بين مطالب العدالة الجزائية للدول وبين حق الحرية الفردية ، واعترف بحقوق الملكية الادبية والفنية والصناعية فى الحدود المتلائمة والمصلحة العامة ، ووضع حدود امتيازات متبادلة تبيح حرية مزاولة المهن الحرة ، وفى النهاية وجدنا مؤتمر الفقهاء يعين القضاء الذى تطرح امامه العلاقات القانونية التى لها مساس بالاشخاص والاعمال والاموال ، وكذلك القواعد الخاصة التى يجب مراعاتها فى تحقيق القضايا واصدار احكامها ، مؤيدا فى كل ذلك نظرية قومية القوانين وارضيتها وضامنا لها التفوق على نظرية التجوز الدولى ، اذ فى الاولى ضمان متبادل لسيادة الدولة واحترامها ، وفى الثانية افتئات عليها.

واذا كان القانون الدولى الخاص مزيجا من السيادة ومن القانون ومن الاختصاص فان مؤتمر مونتيفيديو قد أقام التوازن بين هذه العناصر الثلاثة ضمن نطاق روح الوفاق والتضامن فى المبادىء .

الجامعة الامريكية

١ — مؤتمر واشنطون (سنة ١٨٨٩)

اجتمع أول مؤتمر للجامعة الامريكية بواشنطون فى ٢ اكتوبر سنة ١٨٨٩ وقد اشترك فيه جميع مندبي دول أمريكا الوسطى — (ما عدا سان دومنج) — والولايات المتحدة بامريكا الشمالية.

ولقد لخص المستر بلين — Blaine — وزير خارجية الولايات المتحدة أغراض المؤتمر فيما يلى :

« فى وسع المندوبين الحاضرين هنا أن يعملوا عملا مجديا للغاية فى سبيل إقامة صلات دائمة على أساس من الثقة المتبادلة والصداقة والاحترام بين الدول الذين يمثلونهم. وفى وسعهم ان يتقدموا للعالم فى صورة مؤتمر ضم ثماني عشرة أمة مستقلة، وتوافرت فيه جميع شروط المساواة التامة وليس فى المقدور إكراه واحد من المندوبين الحاضرين فيه نيابة عن هذه الامم على ان يقول ما يتعارض مع إحساساته الخاصة او يتنافر والرأى الذى سلم به بلده، وهو فوق ذلك مؤتمر ليس للمعاهدات السرية موضع فيه، وليس يسمح فيه بعقد واحدة منها، وستعلن قراراته جهرة امام العالم، وتقصى من حظيرته فكرة الفتح والغزو، على ان يحل محلها إحساسات الصداقة والعطف بين الشعوب الامريكية، وهو فى النهاية مؤتمر لن تكون نتيجته تحالف أنانى ضد الامم القديمة التى فى وسعنا أن نقول بصددها فى فخارنا سلالتها، كما أنه لن يحاول ولن يقترح ولن يقبل أى شيء تجرد من الطبيعة السلمية البصيره المناسبة للزمان والمكان كما شرح ذلك بصفة عامة مندوبو جميع الامم الممثلة هنا »

أما المواد التى انطوى عليها برنامج هذا المؤتمر فكانت :

(١) بحث خطة تحكيم فى وسعها حل جميع الخلافات التى تشجر بين الدول الامريكية.

(٢) المسائل المتعلقة بتكوين اتحاد جمركى، وأقامة طرق مواصلات نظامية بين

ثغور البلاد المختلفة ، فرض رسوم جمركية واحدة ، توحيد نظام الموازين والمكاييل ، سك عملة واحدة مشتركة بين جميع بلاد القارة الامريكية توحيد التشريع الصحى ، والتشريع الخاص بالملكية العقارية .

وقد كان من الواجب على المؤتمر أن يقصر مهمته على مجرد الموافقة على توصيات تتناول حلول هذه الموضوعات .

ولقد أعلن مشروع المعاهدة الخاصة بالتحكيم الذى أوصى المؤتمر الحكومات بالعمل به فى حل المشاكل الدولية باعتبار أن التحكيم مبدأ من مبادىء القانون الدولى الامريكى فقال : « يجب أن يكون التحكيم اجباريا ، دائما، وعاما أى يطبق على جميع أنواع الخلافات مع استثناء الخلافات « التى ترى إحدى الدولتين المشتبكتين فى الخلاف انها ذات طبيعة تمس استقلالها بسوء »

ويكون التحكيم فى هذه الحالة اختياريا بالنسبة للدولة التى ترى ذلك ، ولكنه يكون اجباريا بالنسبة للدولة الأخرى . ولقد كان باب الموافقة على هذا المشروع مفتوحا أمام جميع البلاد التى تطلب ذلك .

ورغما من اختلاف وجهات النظر خلال المناقشات سواء من ناحية الموضوع أو من ناحية الشكل فان أغلبية الدول الممثلة فى هذا المؤتمر قد وافقت فى حماسة على القرار وعلى مقدمته التى نصت على أن من الواجب على المؤتمر الامريكى أن يصبغ سياسته بمبادىء وتصريحات خاصة بالضمان والاحترام المتبادلين بين جميع دول القارة الامريكية ، وان من الواجب أن يظهر هذا الضمان فى هذه اللحظة التى يجتمع فيها لاول مرة ممثلو الامريكات الثلاث (الشمالية والوسطى والجنوبية) فى أعمال وقرارات تجىء صدى لاحساس الثقة المتبادلة والود الصريح .

وقد أشير أيضا إلى ضرورة الموافقة على المبادىء التى تشد أزر الامم الضعيفة وترفع من قدر الاقوياء وتشرفهم وهى تلك التى تقوم على أساس من القانون العام وتؤيدها كرامة الامم وتصفق لها الانسانية وتهتف بذكرها .

عمل المسيو كنتانا Quintana الرجل الدولى الارجنتينى على تدعيم نظرية

المساواة القانونية بين الدول، ولقد صرح بان مقدمة معاهدةالتحكيم قد ركزت أنبل الاعتبارات واسمى المشاعر التى دفعت لجنة « الرفاهة العـامة » التى نيط بهـا فحصها إلى أن تعرضهاعلى المؤتمر ليتداول فيها .

ليس فىالقانون العام الامريكى أمم عظمى وأمم صغرى فكلها أمم مستقلة ذات سيادة على السواء ، وكلها جـديرة بالاعتبار والاحترام على السواء أيضا . وكلها اتخذت من مبدأ التحكيم ضمانة للسلام .

وأما فيما يتعلق بالملكية الفنية والادبيـة وحق الاختراع وعلامات التجارة والصناعة فان المؤتمر سلم بالمعاهدات التى عقدها مؤتمر أمريكا الجنوبية فى منتيفيديو سنة ١٨٨٨ باعتبار ان هـذه المعاهدات تضمن وتحمى تماما حقوق الملكية بطريق النصوص التى انطوت عليها بخصوص هـذه الشئون وبناء على ذلك أوصى المؤتمر الحكومات التى دعيت للمؤتمر ولم تستطع حضوره والحكومات التى لم تدع بالعمل بهذه المعاهدات والموافقة عليها .

وكذلك كان الامر تلقاء القرار الخاص بتوحيد قواعد القانون الدولى الخاص وفى المسائل المدنية والتجارية وتحقيق الجنايات حيث أوصى المؤتمر الحكومات التى لم تشترك إلى الآن فى قرارات مؤتمر منتيفيديو الخاصة بالقانون الدولى وتمحيصها حتى تعلن خلال سنه قبولها أو تدلى بالتعديلات التى تقترح ادخالها عليها . (راجع تقدير جلسات المؤتمر الاول للجامعة الامريكية من ٢٠ فبراير سنة ١٨٩٠ — وضع كروز Cruz وكنتانا وكامافيو وترسكوت .)

وأما فيما يتعلق بمعاهدة القانون الجنائى الدولى فقد تقرر أيضا توصية حكومات الامم اللاتينية الامريكية بالاخذ بما وضعه مؤتمر منتيفيديو فى هذا الصدد، مع توصية كل حكومة من هذه الحكومات بان تتفاوض مع حكومة الولايات المتحدة بصدد معاهدات خاصة بتسليم المجرمين وابعادهم ، على قواعد تقبلها هذه الحكومة الاخيرة وتكون معاهدات واحدة فى شكلها وموضوعها بقدر المستطاع .

والسبب فى ذلك الاستثناء ان حكومة الولايات المتحدة لم تكن قادرة على المساهمة فى معاهدة منتيفيديو نظرا لخاصيات تشريعها ووسائله . كما ان المعاهدات التى

سبق لهذه الدولة عقدها مع دول أوروبا وأمريكا بخصوص هذا الموضوع قد وضعت على نسق واحد ومقياس واحد .

وهناك قرار أخير وضعه المؤتمر ، وهو ذلك القرار الذى وافق عليه المؤتمر بناء على اقتراح « لجنة الرفاهة » ، الذى أعتبر حروبات الغزو والفتح بين الامم الامريكية « أعمالا لا مبرر لها وقائمة على الاكراه والغصب » ومحتها من القانون الامريكى العام خلال أجل معاهدة التحكيم ، واذن فكل تنازل عن أرض خلال هذه الفترة يعتبر باطلا إذا تم تحت سلطان التهديد بالحرب أو تحت ضغط القوة . والدولة التى تكره على ذلك يكون لها الحق فى أن تطلب حكما من هيئة التحكيم حتى تتقرر صحة هذا التنازل ، أما العدول عن الالتجاء إلى التحكيم تحت ضغط القوة المسلحة أو التهديد بحرب فيعتبر باطلا ولا أثر له ولا قيمة .

ان أهمية هذه التصريحات لا تغيب عن تقدير أى انسان . فحق الفتح الذي يتم بطريقة علنية باستخدام السلام ، أو بطريقة خفية بواسطة الضم المبرم بمعاهدات الصلح هو جزء متمم للقانون العام الاوروبى ولا يزال معتبرا حقا مشروعا وله مبرراته فى نظر كثير من الدول . ويرى أنصاره انه نتيجة منطقية للحرب. فالتضحيات التى تفرضها الحرب على الدول الغالبة تبيح لها الحق فى مطالبة الدول المغلوبة بشطر من أرضها يقابل هذه التضحيات .

لقد تهذبت نظرية الفتح قليلا حيث جعل شرطها الاساسى عدم الأغراق أو الاسراف فى تطبيقها . وتاريخ الحروب الاوروبية يثبت لسوء الحظ تطبيق حق الفتح تطبيقا مزعجا .

وفى الوسع أن تقول إن السهولة أو الاستبداد فى تغيير السيادات الارضية تغييرا فرضته معاهدات الصلح العديدة خلال القرن الماضى كانت السبب المولد لكثير من الكوارث التى أصابت أوروبا . واذن فان من الفخر لامريكا أن تكون القارة الاولى التى توثق عقد دولها فى سبيل التوصية بجعل القانون الدولى يقوم على مبدأ وضعى هو الغاء حق الفتح والتنازل عن الاراضى تحت اكراه القوة المسلحة أو التهديد بالحرب .

٢ – مؤتمر مكسيكو سنة ١٩٠١

واجتمع مؤتمر الجامعة الامريكية الثانى فى ٢٢ اكتوبر سنة ١٩٠١ بمدينة مكسيكو بعد أن أشار المستر ماكينلى رئيس الولايات المتحدة إلى ضرورة عقد هذا المؤتمر فى بيانه السنوى الذى تلى فى البرلمان بتاريخ ٥ ديسمبر سنة ١٨٩٩ حتى يحل كل المشاكل الخاصة بالجامعة الامريكية التى لم تحل فى المؤتمر السابق والمسائل التى تولدت فيما بعد.

ولقد قال وزير خارجية المكسيك فى مذكرته الرقيمة ٢٥ أغسطس سنة ١٩٠٠ بصدد من عقد هذا المؤتمر :

« من العبث أن يصر التشاؤم الموئس على التصريح بأن الجهود التى تبذل فى سبيل قيام صلات الناس على أساس تسوده العدالة، واستنكار القوة التى ترمى إلى أن تحل محل الحق هى جهود غير مجدية . فمهما كانت الأقوال فان الواجب يقضى بالاتفاق على العمل دواما لتأييد النظريات الصحيحة العادلة وتطبيقها بواسطة الحكومات عن طريق اتفاقات أو تصريحات اجتماعية لا تكون دائما كافية لا كراه هذه الحكومات على اتباعها فانها تؤدى على الأقل إلى التزامات أدبية جدية وفضلا عن هذا فان تأييد هذه النظريات وتطبيقها يؤديان فى النهاية إلى خلق تيار من الرأى يكفى بقوته لأن يتغلب فى يوم من الايام على أشد أنواع السرف ، وهذا ما رأيناه قد تحقق فيما يتعلق بموضوع الرق ، وغير ذلك من الامور الممقوتة التى لا حت على حال من القوة فى وسعها أن تقاوم إلى النهاية عمل العقل والفلسفة . وإذن فما هى الوسيلة التى تؤدى إلى الوفاق العام الذى يترتب عليه إقرار اتفاقات كهذه أو يترتب عليه على الاقل التمهيد للموافقة النهائية عليها إن لم يكن عقد المؤتمرات أو المتفاوضات ؟ « إن اجتماعا على وتيره ذلك الذى يعدون العده لعقده لا يمكن أن يؤدى إلا إلى تمكين العطف الذى يوثق أواصر الالفة بيننا عن طريق وحدة النظم السياسية التى أصبحت اليوم متماثلة جوهريا فى جميع بقاع قارتنا . وفى الحق ان الواجب يقضى علينا أن نعترف بأن فى أمريكا مصالح خاصة جدا كما فيها روابط

متبادلة على أتم ما يكون من التوثق وصلات دولية أقل تعقيدا مما فى القاره الاوروبية. ولكن ليس معنى هذا اننا نزمع تكوين عالم بعزل عن الدنيا إذ من الواجب ألا ننسى اننا أخذنا مدنيتنا من أوروبا وان المصالح الكبرى الانسانية واحدة فى كل مكان . »

ولقد عالج المؤتمر غير موضوعات المعاهدات مسائل أخرى أهمها انشاء سكة حديد جامعة لأمريكا — وعقد مؤتمر جمركى ، واتخاذ اجراءات لتسهيل التجاره الدولية وتنظيم البوليس الصحى تنظيما دوليا ، واعادة تنظيم المكتب الدولى للجمهوريات الامريكيه تحت إدارة مجلس مؤلف من ممثلين دبلوماسيين لجميع حكومات الجمهوريات المذكوره المعتمدين فى واشنطون تحت رياسه وزير خارجية الولايات المتحده بشمال أمريكا وتنظيم وترتيب ونشر المعلومات الاحصائية الخاصة بالانتاج والتجارة وعدد السكان الخ .. فى أمريكا كلها . وانشاء الجامعة الامريكية وابعاد الفوضيين واتقاء شرهم ، ومزاولة المهن الحرة وتبويب القانون الدولى العام والقانون الدولى الخاص ، وحمايه القانون الدولى الخاص ، وحمايه حقوق المؤلفين والفنانين وحق الاختراع والعلامات التجارية والصناعية الخ ، وقد وجه المؤتمر عنايته بنوع خاص إلى أهم المسائل فى الميدان السياسى الدولى لحقوق الاجانب والمطالبات المالية الخاصة بالتعويضات والفوايد ولا سيما موضوع التحكيم .

ولقد وصل المؤتمر فيما يتعلق بالنقطه الاولى إلى وضع اتفاقية قررت المساواة فى الحقوق المدنيه لجميع الوطنيين والاجانب « إلا فى الأحوال المنصوص عليها فى دستور كل بلد من البلاد » وصرحت بأنه لا يعترف للاجانب بالتزامات أو مسئوليات تختلف عن تلك المعترف بها للاهالى بموجب دستورهم وقوانينهم .

ولقد اعتبر كحالة قوة قاهرة تحول دون مسئولية الدول حالة الأضرار التى تلحق بالاجانب من جراء حرب أهلية أو قومية إلا فى الحالة التى لا تقوم فيها السلطة المكونة دستوريا بواجبها .

كذلك استبعدت الظلامات عن طريق الدبلوماسية مع استثناء تجاوز حدود

العدالة تجاوزا واضحا باعتباره يستوجب الاستنكار . وكذلك التأخير الغير الطبيعى عن اصلاح الضرر أو انتهاك مبادىء القانون الدولى انتها كا واضحا بواسطة المحاكم القومية المختصة .

ولقد وافق علي هذه المعاهدة جميع بلاد أمريكا الجنوبية والمكسيك وأمريكا الوسطى ، وكانت مبادىء هذه المعاهدة موضع مناقشة خلال مؤتمر الجامعة الامريكية الاول الذى انعقد بواشنطون.

ولقد بحث المؤتمر عندئذ فى تجنب التدخل الدبلوماسى الاوروبي الذى يفضى بطبيعته إلى افتئات على سيادة الجمهوريات الامريكية والاستقلالها .

فالاضطرابات التى أثارتها السياسة الداخلية وكان من شأنهـا أن القت القلق والهياج فى مجرى الحياة ببعض هذه الدول الحديثة هى في الواقع اضطرابات محليـة ومن الواجب ألا تكون نتائجها النهائية احتمال التدخل الاجنبي بحجة وقوع هـذه القلاقل .

ان قاعدة عدم مسئولية الدولة فيما يتعلق بالأضرار التى تلحق الاجانب من جراء حرب أهلية أو قلاقل داخلية قد سبق أن ذكرت فى معاهدات دولية بين دول وسط أمريكا وجنوبها ، وكذلك فى معاهدات عقدت بين هذه الجمهوريات ذاتها والحكومات الاوروبية فالمعاهدة الفرنسية المكسيكية سنة ١٨٨٦ ومعاهدة الاكوا تور وفرنسا سنة ١٨٨٨ ومعاهدة اكواتور واسبانيا سنة ١٨٨٩ وكولومبيا والمانيا سنة ١٨٩٢ وكولومبيا وايطاليا سنة ١٨٩٢ وبيرو واسبانيا سنة ١٨٩٧ .

ولقد امتنع وفد الولايات المتحدة عن أن يوافق على هذه الاتفاقية وبوقعها .

ولقد قال المستر بوكانام Bochanam إن ممثلى حكومته لا يشتركون مطلقـا فى مناقشة هذا المشروع والتصويت عليه .

ولقد أعرب المسيو وليام تريسكوت William Terescott عن أراء الولايات المتحدة بصدد هذا المشروع فى تقرير قدمه لمؤتمر واشنطون قال فيه:

« فى الوسع أن نسلم بتحفظات جدية أن الاجنبى المقيم فى بلد ليس له الحق فى أن يطلب لنفسه حماية أكثر جدية من تلك الممنوحة للوطنى فى مادة العقود التى ليس

لهاطبيعة عامة تلك التى تعقد بين الدولة وبين الوطنى ، ولا فى أحوال الجرائم الفردية للقانون الخاص فى البلد .

ومع ذلك فان المهم فى هذه الحالة هو دائما فى فرض العدالة التامة والموضوعية المضادة فى جميع الحقوق التى تخولها للوطنيين قوانين البلد واجراءاته جميعا .

فاذا كانت بعض جوانب القانون أوكان استبداد الاجراءات أو كانت العادات والعرف ذات النفوذ التقليدى ، تلك التى لا تقلق راحة الاهالى الذين اتفقوا على الخضوع لها، نقول إذا كان كل ذلك يحول دون أن تؤدى الاجراءات والاحكام فى البلاد إلى ضمان العدالة ضمانا كافيا فان حق الاجنبي فى المطالبة بهذه العدالة يبقى دون أى مساس . ولكن كيف يحصل على هذا الحق دون الالتجاء إلى الظلامة الدولية ؟

وفى نفس هذا الوقت ذكر المسيو تريسكوت القانون المتطرف الذى أصدره مؤتمر اكواتور سنة ١٨٨٨ ، ذلك القانون الذى اعلن عدم مسئولية الامة عن الخسائر التى يحدثها العدو ، سواء أكان ذلك خلال حرب أهلية أم حرب دولية أو خلال انتفاض أو ثورة أو عصيان الخ ، فقد حرم هذا القانون على الاجنبي والوطنى المطالبة بتعويض ما فى حالة كهذه ، ولقد احتج على هذا القانون الهيئة السياسية فى كيتو Quito باعتباره مناقضا للقانون الدولى

ولقد وصل إلى الولايات المتحدة فى تلك العاصمة تعليمات من حكومته كى يخطر حكومة الاكواتور بان الولايات المتحدة لا تسمح بان يعترض بهذا القانون على ظلامة تتقدم بها . وختم مندوب الولايات المتحدة فى المؤتمر كلامه بقوله : «أما وقد شدت هذه العقائد ازرى فانى لا أستطيع أن أدلى برأى صالح لتأييد افكار ترمى إلى تضاؤل حق أمة فى أن تحمى حقوق رعاياها ومصالحهم بظلامة دبلوماسية هى مع ذلك مظهر قوتها وحيويتها الادبية »

ان هذه المبادىء وهذه الاسباب هى التى دعت إلى غياب مندوب الولايات المتحدة خلال انعقاد مؤتمر مكسيكو عندما استأنف هذا المؤتمر مناقشة هذا الموضوع مناقشه كانت قد بدأت فى مؤتمر واشنطون .

وأما فيما يتعلق بالطلبات الخاصة بالتعويض عن الخسائر من رأس مال وفوائد فان المؤتمر قد وافق على عقد معاهدة أحال بمقتضاها هذه المطالب على التحكيم إذا لم يتيسر حلها بالطرق الودية .

ولقد وافقت أمم الامريكات الثلاث على هذه المعاهدة فكانت هذه الموافقة الاجماعية نصراً عزيزاً المؤتمر الثانى للجامعة الامريكية .

واتفق جميع الامم الامريكية على الاعتراف،فيما يتعلق بالتحكيم ، بان المبادىء المنصوص عليها فى اتفاقات الهاى الثلاث الرقيمة ٢٩ يوليه سنة ١٨٩٩ هى مبادىء القانون الدولى الامريكى

واليك نص بروتوكول الموافقة على اتفاقات الهاى الذى أقره مؤتمر الجامعة الامريكية الثاني المنعقد فى مكسيكو سنة ١٩٠١

« حيث أن المندوبين فى المؤتمر الدولى للجمهوريات الامريكية يرون أن الرأى العام للامم الذين يمثلونهم هنا يزداد رغبة يوما بعد يوم فى تيسير تطبيق مبادىء التحكيم إلى أبعد حد .

« وحيث أن الجمهوريات الامريكية التى استرشدت بنفس مبادىء الحكومات الديمقراطية ومسئولياتها وارتبطت بمصالح متبادلة تزداد نماء هى جمهوريات فى وسعهم أن يحتفظوا بالسلام داخل القارة بمحض قوتهم ، وان السلام المستمر فيما بينهم ينطوى على أكثر العوامل انتاجا فى سبيل النماء القومى والرفاهية والعظمة التجارية لشعوبهم .

واذن فهم يضعون الصيغ الاتية .

مشروع

المادة الاولى — ان الجمهوريات الامريكية الممثلة فى المؤتمر الدولى بمكسيكو والذين لم يوقعوا على الاتفاقات الثلاثة التى أمضيت فى الهاى بتاريخ ٢٩ يوليه سنة ١٨٩٩ يعترفون بالمبادىء التى انطوت عليها الاتفاقات المذكورة باعتبار انها جزء

لا يتجزء من القانون العام الدولى الامريكى

المادة ٢ — ان الموافقه على هذه الاتفاقيات التى امتازت ببقائها مفتوحة تبلغها الحكومات التى توقع عليها بمجرد ابرامها إلى حكومة الولايات المتحدة للعمل بمقتضاها .

المادة ٣ — ولما كانت المصلحة العامة الحالية تقضى بان يعهد بالخلافات التى يرى فضها بالتحكيم عن طريق عرضها على قضاء محكمة لها أهمية عظمى كمحكمة التحكيم بالهاى، وكانت هذه المصلحة العامة تقضى أيضا على الدول الامريكية التى لم توقع اتفاقية الهاى التى انشأت هذا النظام القضائى الخير بان تتوجه إلى هذه المحكمة بناء على حق معترف به ومقبول، وكان ماعرضته حكومة الولايات المتحدة الامريكية وحكومة الولايات المتحدة بالمكسيك موضع تقدير فان المؤتمر يولى هذه الحكومات سلطات المفاوضة مع مختلف الدول الموقعة على الاتفاقية لكى تسوى بالطرق السلمية الخلافات الدولية ، وكى توافق عليها الدول الامريكية التى لم توقع الاتفاقية المذكورة إذا طلبت ذلك .

ولقد وقع وفود الارجنتين وبوليفيا وسان دومنج وجواتومالا وسالفادور والمكسيك وباراجويه وبيرو ، وأوراجويه معاهدة قائمة بذاتها جعلت التحكيم اجباريا بالنسبة لجميع الخلافات الحالية والمستقبلة التى تقوم بين هذه البلاد المختلفة إذا تعذر حلها بالطرق الدبلوماسية مادامت هذه الخلافات لا تمس الاستقلال ولا الشرف القومى على أن يكون الحكم فى تقدير ذلك هى الدولة صاحبة الشأن

٣ — مؤتمر ريوده جانيرو

سنة ١٩٠٦

بدأت أعمال المؤتمر الدولى الامريكى فى ٢٣ يونيه سنة ١٩٠٦ بمدينة ريوده جانيرو وكانت أهم المسائل التى عالجها هذا المؤتمر هى : موافقة الجمهوريات الامريكية على مبدأ التحكيم ، ومد العمل بمعاهدة الظلامات المالية التى أمضيت فى مؤتمر مكسيكو

إلى خمس سنوات ، والبحث فيما إذا كان إستخدام القوة مقبولا فى سبيل الحصول على الديون العامة أم لا ، وإلى أى حد يكون هذا الاستخدام فى حالة ما يؤدى البحث إلى وجوب ذلك ، وتأليف لجنة من الفقهاء لوضع مشروع تمهيدى لتبويب القانون الدولى العام والقانون الدولى الخاص مع توصية هذه اللجنة بان تفحص بنوع خاص معاهدات مؤتمر منتيفيديو ، وبحث المناسبه لعقد اتفاقية خاصه بتجنس رعايا الدول المتعاقدة ، وانماء العلاقات التجارية بين الجمهوريات الامريكية والقوانين القنصلية والامتيازات وعلامات الصناعة والبوايس الصحى ، والحجر الصحى ، والسكة الحديدية للجامعة الامريكية والملكية الادبية ومزاولة المهن الحرة .

أما فيما يتعلق بالموافقة على مبدأ التحكيم فقد اكتفى المؤتمر بتأييد العمل الذى تم فى مؤتمر واشنطون،واقترع على قرار أبرم به العمل بمبدأ التحكيم وأوصى الدول الامريكية بان يزودوا مندوبيهم فى مؤتمر الهاى الذى كان سيعقد بعد مضى سنة « بتعليمات لكى يبذلوا الجهد للحصول من هذا المؤتمر على اتفاق بوضع بحث يؤدى الى الحصول على موافقة العالم المتمدن وامكان تنفيذه وسريانه فى جميع الامم »

وأهمية هذا القرار هو أن المؤتمر الامريكى أدرك أن توطيد السلام وضمان سيادته يستلزم جوهريا موافقة العالم كله على مبدأ التحكيم فى مؤتمر دولى . لان الموضوع يتجاوز مصلحة قارة معينة ويتناول مصالح جميع الشعوب المتمدنة التى يجب على أمريكا أن تتعاون معها وتتضامن فى عمل معد لاستتباب السلام العالمى واستقراره .

وأما فيما يتعلق بالحصول على الديون عن طريق القوة فسترى كيف بُحث هذا الموضوع عند الكلام عن النظرية التى أسموها نظرية دراجو Drago (راجع أيضا الجزء الرابع من علم الدولة للمؤلف ص٢٦٨ وما بعدها)

ولما جاء دور الموضوع المتعلق بتبويب القانون الدولى العام والخاص تألفت لجنة من الفقهاء نيط بها عرض المشروع الذى تصيغه على مختلف الدول الامريكية فى ميعاد لا يقل عن سنة قبل انعقاد المؤتمر الرابع للجامعة الامريكية

كان المقصود من ذلك وضع قانون مبوب خاص بالقانون الدولى العام وآخر متعلق بالقانون الدولى الخاص .

ولقد قرر المؤتمر وضع عقوبة لحماية الملكية الأدبية والعلمية والفنية، وبذلك تجاوز هذا العمل حدود اتفاقية برن واتفاقية منتيفيديو .

قامت معاهدة برن على فكرة معاملة الاجنبي (أو عمل الاجنبي وهو الاصح) كما يعامل الوطني من ناحية حماية حق المؤلف (مادة ٢). ولكن هاتين الوثيقتين قد تشاركا في طرح الموضوع في ميدان واحد ، فبما أن المبدأ هو حماية حق المؤلف فانهما قد تركا للقانون القومي مهمة ضمان هذه الحماية ، مع تعيين أي القوانين هو المختص، ومسألة القانون الدولي الخاص التي يثيرها حق المؤلف قد بحثها هذا القانون حسب الطريقة العادية ، أي في صورة تنازع القوانين مع تأييد أن حق المؤلف مسلم بصحته، وان هذا التأييد إنما وليد مصلحة المؤلف التي لم يحمها القانون إلا أخيرا .

« أما اتفاقية مكسيكو فقد اتجهت في وجهة أخرى . فحماية حق المؤلف بموجب نظرية هذه الاتفاقية قد ترتبت على نفس الاتفاقية بحيث لا يقتصر هذا الحق على مجرد تطبيق القانون القومي الذي أعلن أنه المختص بهذا الموضوع . وهذ افضلا عن أن اتفاقية مكسيكو لا تقتصر كالاتفاقيتين السابقتين على بيان ترتيب الاشياء التي تنطبق عليها وميدانها ولكنها تحدد أيضا موضوع حق المؤلف ، وهذه مهمة قد تركها الاتفاقان السابقان على عاتق القانون القومي » (راجع باده فان Basdevant — مؤتمر ريوده جانيرو — مجلة القانون الدولي العام جزء ١٥ ص ٢٤٤)

ولقد سعت هيئة مؤتمر ريوده جانيرو في سبيل سد النقص الذي تخلف عن إهمال مؤتمر مكسيكو الذي أغفل أن ينشيء لحماية الملكية الأدبية والملكية الصناعية مكتبا يحاكي المكاتب التي أنشأتها اتفاقية « برن » واتفاقية « باريس ». فقد قرر المؤتمر الى جانب تأليف اتحاد الدول الامريكية لحماية الملكية الفكرية تأسيس مكتبين إحداهما في لاهافانا والآخر في ريوده جنيرو حتى يؤدي عملهما إلى جعل مهمة الاتحاد منتجة . ولقد كانت رسالة كل من هذين المكتبين أن يكون بها سجل مركزي لتسجيل الأعمال الأدبية والفنية وعلامات المصانع والرسومات والنماذج الخ التي يصرح بها في كل بلد من البلاد الموقعة على الاتفاقية ، على أن يكون التسجيل الواقع في البلد الاصلي كما لو كان حصل فيها .

فمؤتمر ريوده جنيرو كان مظهرا جديدا لعلاقات التضامن الوثيقة من االناحية السياسية والقانونية والفكرية ، وهى علاقات لم تنقطع عن ان تزداد إحكاما وتوثقا يوما بعد يوم .

٤ — مؤتمر بيونس ايرس

وفى ١٢ يولية سنة ١٩١٠ افتتح المؤتمر الدولى الرابع للجامعة الامريكية فى «بيونس أيرس» . وكانت نقط البرنامج هى الآتية :

دراسة التقارير التى تقدمها كل لجنة بخصوص عمل مختلف الحكومات تلقاء القرارات والاتفاقات التى تمت فى المؤتمر الثالث الذى اجتمع فى ريوده جنيرو وكذلك التقرير الخاص بالنتائج التى وصلت اليها لجان الجامعة الامريكية وموضوع التوسع فى وظائف هذه اللجان.

لقد شرحت كل لجنة موقف حكومتها تلقاء الاتفاقيات الأربع والأربعة عشر قراراً التى أقرها مؤتمر ريوده جنيرو .

وناقش المؤتمر أيضا مناسبة التوسع فى اختصاص هيئات الجامعة الأمريكية وكذلك وسائل إنماء انتاجها . ولقد وافق المؤتمر فى هذا الصدد على قرار إسمى به الاتحاد الدولى الذى انشأه المؤتمر الأول وأقره المؤتمر الثانى والثالث اسما جديدا هو «إتحاد جمهوريات أمريكا» . أما الهيئة التي كانت تعبر عن هذا الاتحاد واتخذت مركزها بعمارة جمهوريات أمريكا فى واشنطون فقد أسماها المؤتمر اتحاد الجامعة الامريكية .

ولقد حدد هذا القرار اختصاصات اتحاد الجامعة الامريكية ونظم إدارته بواسطة مجلس عينت وظائفه وبين تأليفه على أجلى وجه وفى تفصيل تام . ولقد أشار هذا القرار إلى أن يتأسس فى كل عاصمة من عواصم جمهوريات الاتحاد « لجنة للجامعة الامريكية » تابعة لوزير الخارجية، وأعاد إلى الوجود تعهد كل بلد بان تبقي عضو فى الاتحاد لمدة عشر سنوات تتجدد فى كل مرة عند نهاية هذا الأجل :

ثم اتخذ هذا المؤتمر قرارا حاسما فيما يتعلق بسكة حديد الجامعة الامريكية التى تربط بين جميع أعضاء الاتحاد . وتقرر أيضا توصية الامم الممثلة فى هذا المؤتمر بأن يعقدوا

اتفاقات فيما بينهم خاصة بانشاء خطوط ملاحه للسفن التجارية طبقاً لما تتطلبه ضرورات التجارة والاقتصاد التجاري .

وناقش المؤتمر مسائل أخرى ذات طبيعة اقتصادية كتوحيد الوثائق التى يذيعها القناصل واللوائح الجمركية واجراء احصاء للاهالى كل عشر سنوات .

ثم أعاد المؤتمر طرح موضوع الظلامات المالية التى تترتب على أضرار أو ضياع فوائد تلحق بالدول فى إحدى الجمهوريات وتطالب بها بالطرق الديلوماسية، فتقرر طرح هذه المسائل علي التحكيم تبعا لما إذا كانت أهمية الحالة تستدعى هذه الاجراءات ، على أن يتفق المتعاقدون على أن اختلاف الرأى الخاص بهذه المعاهدة يعرض على المحكمة الدائمة للتحكيم بالهاى ، إلا إذا قبل المتنازعان اختصاص محكمة أخرى (راجع نص هذه المعاهدة فى هامش رقم (١) صحيفة ٢٦٨ من الجزء الثالث سنة ١٩٢٥ من مجموعة دراسات لأكاديمية القانون الدولى)

ويصدر الحكم وفاق قواعد القانون الدولى . ولقد ذكر تقرير اللجنة صراحة أن ليس معنى الخضوع للتحكيم هو أن هذا الاجراء يحل محل القوانين والمحاكم القائمة فى كل بلد ، ولكنه اجراء أعد لاتباعه إذا كانت الظلامة تقتضى إجراءاً ينطبق والقانون الدولى .

ولقد إتفق عند انعقاد مؤتمر ريودهجنيرو على جواز تطبيق التحكيم إذا كان هنالك مبرر لسلوك السبيل الدبلوماسى بما أن السيادة الداخلية تنحصر فى الحق الذى تحتفظ به الدولة دائما بأن تطبق القوانين الخاصة بها بواسطة محاكمها الخاصة على جميع الاعمال القانونيه التى تتم داخل أرضها ، إلا إذا كانت الحالة مما تدخل ضمن نطاق القانون الدولى .

ومن المهم هنا أن نعلم ماهى نظرية « تجاوز العدالة « Deni de justice التى يمكن أن تؤدى إلى التدخل الدبلوماسى فى رأى اللجنة التى ناط بها مؤتمر بيونس إيرس أن تدلى بوجهة نظرها فى هذا الصدد . وهذه النظرية قد شرحت على الوجه الآتى :

ان المحكمة التى تؤسس بموجب المادة موضوع المناقشة لا تلغى القضاء المحلى ، لانها

لا تعمل إلا فى الحالة التى يقوم فيها الدليل على انتهاك القواعد التى حتم القانون الدولى أن تجرى أعمال الدول على مقتضاها بالنسبة لافراد من جنسيات أخرى ، وهذه الاحوال قد عينتها النظرية التى سلمت بها الجماعة الدولية للشعوب المتمدينة ويمكن أن نلخصها فى التعبير القائل « تجاوز العدالة » أو نكران العدالة .

فاذا نحن فهمنا الغرض المقصود من المشروع استطعنا أن نضفى على تعبير « تجاوز العدالة » أوسع مدى حر عن طريق تطبيقها على جميع الحالات التى تغفل فيها دولة الضمانات التى تكفل التمتع بالحقوق الفردية .

ان إغفال الضمانات لا يكون فقط من ناحية المهمة القضائية للدولة وإنما من الجائز أن يكون نتيجة إيجابية أو سلبية لمواقف السلطات العامة الاخرى كالسلطة التشريعية والسلطة الادارية .

فعندما تشرع الدولة،وهى تستنكر الحقوق،أو تتجاوز عن ضماناتها ، أو عندما يعترف بهذه الحقوق ولكن السلطة القضائية أو السلطة الادارية لا تقيم لها وزنا ،فان هذه المواقف تحرك مسئولية الدولة دوليا . ففى جميع الاحوال المماثلة ، عندما يكون الغرض من القوانين أو من موقف الدولة إغفال كفالة الحماية الضرورية للاجنبى يكون ثمة احتقار موجه للشخصية الانسانية ونقص فى احترام الشخصية العليا للدولة الأخرى ، وإذن يكون هناك مخالفة لواجب ذى طبيعة دولية ، وهذا ما يتكون معه « تجاوز العدالة » نحو الامم .

هذا هو المبدأ الذى رأت لجنة المؤتمر ان القانون الدولى يعلق عليه حل الخلاف الذى يقوم بين التزام الاجنبى باحترام قضاء الدولة التى يقيم فيها كالوطنى سواء بسواء وبين واجب الحماية الذى يجب أن تقوم به جميع الامم نحو رعاياهم ضد كل عمل استبدادى أو عمل القوة الذى يكون من الجائز أن يروح الرعايا ضحاياه فى الدولة .

وبناء على تقدير هذه الواقعة قررت مبادىء القانون الدولى حل هذا النوع من الخلافات ، ووفاق هذا الرأى رأت اللجنة أن تكمل المادة الاولى من معاهدة مكسيكو باضافة الفقرة الثانية التى تلزم المحكمة بان تفصل فى المسائل التى تطرح عليها طبقاً للقانون الدولى .

٥ – مؤتمر سنتياجو سنة ١٩٢٣

كانت الحرب الاوروبية (سنة ١٩١٤ — سنة ١٩١٨) سبباً فى وقف سلسلة المؤتمرات الخاصة بالجامعة الامريكية ، فالمؤتمر الخاص الذى كان تقرر عقده فى نوفمبر سنة ١٩١٤ بمدينة سانتياجو ده شيلى لم ينعقد إلا فى ٢٥ مارس سنة ١٩٢٣ فى نفس هذه المدينة .

ولم يحضر مندوبو مكسيكو وبوليفيا وبيرو هذا المؤتمر لاسباب سياسية . وقد عالج هذا المؤتمر مسائل كثيرة ذات أهمية سياسية وقانونية ، ومن الموضوعات السياسية مسألة توثيق العلاقات بين الجمهوريات الامريكية أملا فى تحقيق نماء المصالح المشتركة وحل موضوع الخلافات والمنازعات التى تترتب على إهانة حقوق دولة أمريكية من دولة غير أمريكية .

ولقد تقرر فيما يتعلق بالموضوع الاول تأليف حلف أمريكى على قاعدة المساواة التامة بين البلاد الامريكية المشتركة فيه دون مساس بما لكل دولة من حق اختيار الانخراط ضمن عضوية عصبة الامم الاوربية .

أما النقطة الثانية فقد أعرب عنها المؤتمر بقوله : « ان جميع البلاد الامريكية ترى كاهانة خاصة تلك التى توجه من دولة خارج أمريكا لحقوق أمة دولة من الدول الامريكية ، وهى إهانة يجب أن يترتب عليها رد فعل متجانس ومشترك .

ولقد لاحظ مقرر هذين الاقتراحين ما بينهما من رابطة ، فالاول منطو على مجموعة من المبادىء المشتركة التى تستخدم كأساس لتضامن الأمم الامريكية ، وهذا فى الحق غرض سام يتحتم تحويله إلى مادة عن طريق الحلول العملية القائمة على التعاون الدولى . أما الاقتراح الثانى فكان معناه نظام من الوسائل الطبيعية التى ترمى إلى حماية هذه القواعد القانونية السياسية التى هى بذاتها روح التناسق بين أجزا الجامعة الامريكية

لم يقدم الوفد الاوراجوى نصاً نهائياً للمؤتمر ولكنه عرض عليه فكرة دستور لشركة أدبية تجمع كل البلاد الامريكية ، مسترشدة فى ذلك بمشروع وضعه الدكتور

بروم Brum السياسى الاوراجوى بخصوص تنظيم جمعية أمم أمريكية وقال فيه أن التقسيم السياسى للعالم يحاكى كثيراً التكوين الارضى لدولة عهدية استقلالية مترامية الاطراف .

وبهذه الطريقة التى تؤدى إلى تكوين نظام دولى للجمهوريات الامريكية على أساس السيادة التامة لكل دولة قد استطاع المؤتمر أن يتجنب سوء التفاهم الذى يصبح من الجائز أن يؤدى إلى قيام هذا النظام كخصم لجمعية الامم التى تتولد عن ميثاق فرساى .

ولقد أدلت الاوراجوى بحل خاص بمسألة إهانة حقوق إحدى الدول الامريكية بواسطة دولة غير أمريكية هو تصريح يصدر من جميع الدول الامريكية فى وقت واحد وعلى وجه التضامن يقول : «على جميع هذه الامم أن تعتبر كأهانة خاصة كل إهانة تصدر من أمم غير أمريكية ضد حقوق أية دولة أمريكية ، وهى إهانة يجب أن يترتب عليها رد فعل واحد مشترك .»

وعناصر هذه الجريمة هى :

(ا) اهانة حق أو اتلاف حق .

(ب) شرط أن تكون الدولة التى أهينت أمريكية

(ج) شرط أن تكون الدولة التى صدرت الاهانة منها غير أمريكية

فالفكرة التى كانت إذن كتعميم منتج لنظرية منرو داخل حدود أمريكا كلها بجميع جمهورياتها ، وهى فكرة لم تكن بعيدة عن الاغراض التى قصد مؤتمر بناما سنة ١٨٢٨ إلى تحقيقها .

ولقد جاء فى الخطبة التى ألقاها يومئذ بسانتياجو المستر تيودوروزفلت رئيس الولايات المتحدة السابق ما اعتبر قاعدة لهذا المشروع الدولى وهو قوله :

«يجب ألا تكون نظرية «مونرو» من الآن فصاعدا معتبره كنظرية من طرف واحد، وإنما كنظرية تشترك فى استبقائها هذه الدولة باعتبارها مساوية للدول الاخرى، وانى لآمل بل أظن أن اليوم الذى أستطيع فيه أن أخاطب جميع أمم القارة بهذه الطريقة سيأتى فى النهاية . فى هذا اليوم ستتوارى تماما نظرية منرو باعتبارها نظرية

من جانب واحد فرضت على الولايات المتحدة ، ولكنها ستستمر كما كانت فى الزمن السابق نظرية يجب أن تفرض ، ولكن من الواجب أن تفرضها كل أمم القارة على أنفسهم بنسبة واحدة باعتبارهم ضامنين لها . »

***

وللوصول إلى تطبيق أوسع لمبدأ التسوية القضائية أو اجراءات التحكيم فى الخلافات التى تشجر بين جمهوريات القارة الاوروبيه وافق مؤتمر سنتياجو على قرارات ثلاثة :

القرار الاول

أما القرار الأول فقد انطوى على الرضاء بالتوسع الذى وصلت اليه فى السنوات الأخيرة وسائل حل المنازعات التى تقوم بين أمم القارة الامريكية ، كما انطوى على أمنيات خاصة بتمشى رقى هذه النظم فى سبيل الزيادة حتى يعم تطبيقها فى أقرب وقت

القرار الثانى

وأعرب القرار الثانى عن الرغبة فى أن تتبع الامم نظام المؤتمرات الذى اتبع فى واشنطون سنة ١٩٢٢ ونظام لجان البحث والتنقيب بالنسبة للمشاكل الخاصة بالوقائع قبل الوصول إلى نزاع مسلح على اعتبار هذا النظام وسيلة لتحديد طبيعة منازعاتهم واستبعاد عنصر الهوى والشهوة والعمل على التحقق من صحة الوقائع وقيام المداولة فى سبيل الحكم على الرأى العام الدولى ، وكل هذا يسمح بان يصل الخصوم إلى التحكيم إذا كان النزاع مما يتعلق بهذا الاجراء .

واليك أسس المعاهدة الخاصة بالتسوية السلمية للمنازعات التى تقوم بين الدول الامريكية :

« الحكومات الممثلة فى المؤتمر الخاص الدولى الامريكى :

« لما كانوا يرغبون فى أن يدعموا شيئا فشيئا مبادىء العدل والاحترام المتبادل التى استلهمتها السياسة التى اتبعوها فى علاقاتهم المتبادلة .

« ولما كانوا يرغبون فى أن ينموا بين الشعوب احساسات الوفاق والصداقة الولائية التى تصلح لتدعيم العلاقات المذكورة .

« فانهم يؤيدون أخلص رغبة فى الاحتفاظ بسلام مستقر لا يتزعزع على أن لا يقتصر ذلك عليهم وانما يتناول أيضا جميع أمم الارض .

« ويستنكرون السلام المسلح الذى يغالى فى أعداد القوات الحربية والبحرية خارج نطاق ما تتطلبه ضرورات أمنها الداخلي وسيادتها واستقلالها .

« ويعتزمون عزما أكيدا أن يحافظوا بكل الوسائل على أن يسووا بالطرق السلمية جميع الخلافات التى يحتمل أن تقوم بينهم

« ويتفقون على عقد هذه المعاهدة . »

واليك نص المواد (١) و (٤) و (٧) :

المادة الأولى : — كل خلاف يتولد عن أى سبب كان بين اثنين أو أكثر من المتعاقدين السامين ، ولم يتسن حله بالطرق الدبلوماسية أو عرضه علي تحكيم بناء على المعاهدات القائمة يطرح لفحصه ودرسه على لجنة مؤلفة وفق نص المادة الرابعة ويتعهد المتعاقدون السامون فى حالة الخلاف بان لا يبدأوا التعبئة وحشد الجنود على الحدود وبان لا ينفذوا أى عمل من أعمال العداء ، ولا أن يعدوا أية عدة للحرب منذ اللحظة التى يتم فيها عقد لجنة التحقيق إلى أن تضع تقريرها أو إلى انقضاء الأجل المضروب فى المادة ٧ .

وهذا الشرط لا ينسخ ولا يضيق التعهدات المقطوعة بموجب اتفاقات التحكيم القائمة بين اثنين أو أكثر من الموقعين السامين ولا الالتزامات المترتبة عليها .

ومن المتفق عليه فيما يتعلق بالخلافات التى قد تتولد بين الامم التى لا ترتبط بمعاهدات عامة للتحكيم أن التحقيق لا يتناول المسائل التى لها مساس بالأصول الدستورية أو بالمسائل التى سبق الفصل فيها بمعاهدات من نوع آخر .

المادة ٤ — تتألف لجنة التحقيق من خمسة أعضاء جميعهم من رعايا الدول

الامريكية ويعينوا بالطريقة الآتية .

تعين كل حكومة عضوين عند انعقاد اللجنة بشرط أن يكون واحد فقط من وطنيها أما الخامس فينتخب باتفاق الاعضاء الذين انتخبوا ويؤدى مهمة الرئيس بشرط أن لا يكون من الجنسيات التى مثلت فى اللجنة .

ولاحدى الحكومتين أن لا تقبل العضو المنتخب لاسباب تحتفظ بها ومن الواجب فى هذه الحالة أن يعين الرئيس فى بحر ثلاثين يوما تمضى من يوم تبليغ أسباب هذا الرفض وذلك بالاتفاق بين طرفى الخصوم .

أما إذا لم يتم الاتفاق على ذلك فيكون الاختيار بواسطة رئيس احدى الجمهوريات الامريكية التى لا مصلحة لها فى الخلاف . ويختار رئيس الجمهورية المذكورة بالقرعة بواسطة الاعضاء الذين انتخبوا قبلا بناء على قائمة لا تحتوى على أكثر من ست رؤساء جمهوريات أمريكية وتتكون هذه القائمة على الوجه الآتى : لكل حكومة تكون خصما فى المسائل المتنازع عليها أن تعين ثلاثة رؤساء جمهوريات أمريكية تكون صلاتها حبية مع طرفى الخصوم .

أما إذا كان هناك أكثر من حكومتين ذوات مصلحة مباشرة فى الخلاف ، وكانت مصلحة اثنين أو أكثر مرتبطة فيكون للحكومات التى اشتركت فى الخلاف أن تزيد عدد مندوبيها بقدر ما يكون ذلك ضروريا حتى يكون لكل صاحب مصلحة بين أعضاء اللجنة عدد من المندوبين مساويا لكل طرف آخر فى الخصومة .

فاذا ما تكونت اللجنة على هذا الوجه اجتمعت وأعلنت الحكومات المتنازعة بتاريخ انعقادها ومكانه أو امكنته مع مراعاة أسهل وسائل البحث والتحرى وتضع لجنة التحقيق بنفسها اجراءات عملها ، وتحقيقا لهذا الغرض قد أوصى باتباع نصوص المواد ٦ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ من اتفاقية واشنطون فى فبراير سنة ١٩٢٣ بين حكومات الولايات المتحدة الامريكية وجواتومالا وسالفادور وهندوراس ونيكاراجوا وكوستاريكا .

وتوافق اللجنة على القرارات والتقرير باغلبية أعضائها .

وعلى كل طرف تحمل نفقاته وجزء من المصاريف العـامة للجنة يكون مساويا لما يتحمل كل طرف آخر .

المادة ٧ — بعد تبليغ تقرير اللجنة للحكومات المتنازعة يكون لهذه الحكومات الحق فى مهلة قوامها ستة أشهر لتستأنف السعى لتذليل الصعوبة طبقا لنتائج هـذا التقرير ، أما إذا لم تتوصل خلال هـذا الاجل إلى تسوية حبية فيكون لهـا كامل الحرية العمليـة كى تفعل ما يروقها ويتفق ومصالحها تلقـاء الموضوع الذى سبب هذا التحقيق »

القرار الثالث

أما القرار الثالث فقد عهد إلى لجنة الفقهاء التى كان من الواجب أن تنعقد فى ريوده جنيرو سنة ١٩٢٥ لتبويب القانون الدولى وفحص مشروع وفد كوستاريكا عن انشاء محكمة دائمة للعدل الامريكى وجميع المشروعات التى وضعها بعض الحكومات الامريكية بخصوص هذا الموضوع أيضاً .

ولـكن هذه القرارات ليست فى الحق تقدما منتجا فى سبيل فرض التحكيم بين الامم الامريكية ، فهذا الاجراء لم يتقدم منذ اعلان مبدأ التحكيم فى مؤتمر واشنطون المنعقد سـنة ١٨٩٩ باعتباره مبـدأ من مبادىء القانون الدولى . ومع ذلك فاننا إذا نظرنا إلى هذه القرارات الثلاثة من الناحية الادبية وجدنا أنهـا بمثابة دافع قوى نحو تأييد الشعور الاجماعى فى بلاد أمريكا ، وهو الشعور الذى يرمى إلى حل الخلافات الدوليـة بالطرق الودية السلمية سـواء عن طريق التحكيم أو الطريق القضائى أو طريق لجنـة التحقيق التى أعـدت للتمهيد لتسوية مـا قبل قطع العلاقات .

تبويب القانون الدولى

وكان موضوع تبويب القانون الدولى من الموضوعات التى عنى بها المؤتمر الخامس ، فقد قرر هذا المؤتمر استمرار الاعمال الهامة التى قامت بهـا اللجنة التى عينها مؤتمر

الفقهاء المنعقد فى ريوده جانيرو سـنة ١٩١٢ وطلب من كل حكومة تعيين عضوين فيها عن كل أمة أمريكية . كاطلب إعادة تـكوين اللجان التى عينها المؤتمر المذكور .

ولقد تحدد عقد مؤتمر الفقهاء الجديد فى سنة ١٩٢٦ بمدينة ريوده جنيرو بعد الاتفاق بين حكومة البرازيل واتحاد الجامعة الامريكية .

حقوق الاجانب

وظلاماتهم المالية

كان هذان الموضوعان من الموضوعات التى تناولتهـا مناقشات المؤتمرات السابقة .

لقد عرض موضوع حقوق الاجانب فى سنة ١٩١٣ على الوجه الآتى

« التصريح كمبدأ سياسى أمريـكى بان لا يتمتع الاجانب بحقوق مدنية أوسع مما يتمتع بها الاهالى بموجب الدستور وقوانين كل بلد ولا بطرق للطعن فى الاحكام والاجراءات تختلف عما للاهالى بموجب ذلك أيضا . » ولكن هـذه الصيغة قد تحورت طبقا لاختلاف الاراء التى تعددت حولها ثم بقيت كما يأتى .

« تقدير حقوق الاجانت المقيمين فى دائرة اختصاص احدى محاكم أى من الجمهوريات الامريكية »

ولقد نصحت اللجنة القضائية فى تقريرها الخاص بهـذا الموضوع بان يعهد بدراسته إلى لجنة الفقهاء التى تقرر عقدها فى ريورده جنيرو سنة ١٩٢٥ ، لان هذا الموضوع ليس من اختصاص مؤتمر سياسى وإنما هو من اختصاص مؤتمر فقهاء ، خصوصا وانه يتناول دراسـة عميقة من ناحية تبويب القـانون الدولى بفرعيه الجوهريين وتحليل الافـكار والوقائع التى تؤدى اليهـا الحقيقة القانونية الدولية فى العالم الجديد . ولذلك فان اللجنة تركت هذا الموضوع لمن هو مختص به وتناولت بحث الموضوع الثانى وهو الظلامات المالية للاجانب .

الظلامات المالية للأجانب

وقصداً إلى النص في معاهدة واحدة على حقوق الأجانب ومادة التحكيم فيا يمس ظلاماتهم المالية رأى وفد أوراجوى أن يقترح تعديل المعاهدات السارية بهذا الصدد على الوجه الآتي : « يخضع كل فرد لما للدولة التي يقيم فيها من قوانين وسلطات ويتمتع فيها بنفس الحقوق المدنية التي يتمتع بها الاهالى ، وليس له بأى حال أن يزعم الحصول على حقوق أخرى ، أو مزاولتها بطريقة تختلف عن تلك التي نص عليها الدستور وقوانين البلاد » « ويصدر الحكم طبقا لمبادىء القانون الدولى ، وإذن فلا يجرى العمل بمبدأ التحكيم المنصوص عليه فى الفقرات المعمول بها قبل إلا فى حالة تجاوز العدالة

« ولحكومة البلد الذى تقدم ضده الظلامات المالية أن تحتم على الحكم أن يفصل أولا وعلى الخصوص فيما إذا كان الموضوع ينطوى على تجاوز العدالة أم لا ، ولها أن تطلب أيضاً أن يفصل فيما إذا كانت الواقعة من اختصاص القضاة أو محاكم الدولة المذكورة باعتبار ذلك مسأله أولية . ولقد أيد هذا الاقتراح مع ملحق تقدمت به جمهورية كولومبيا كل من وفد فنزويلا وأكواتور وكوستاريكا وكوبا والجمهورية الدومينيكية وبانما والأرجنتين .

أما وفد الولايات المتحدة فقد تقدم ببعض ملاحظات كشفت فى جلاء عن الضرر الذى يترتب على أن تتخذ اللجنة القانونية قرارا نهائيا يمكن أن يؤدى إلى مقاومات فى الميدان العملى.

ورغما من أن المناقشات التى جرت أثناء انعقاد اللجنة قد أسفرت عن أن الرأى قد استقر على أن لا مطالبة قبل الالتجاء أولا إلى محاكم البلاد وبعد أن تكون هذه المحاكم قد تجاوزت حدود العدالة تجاوزا جليا أو انتهكت مبادىء القانون الدولى — نقول رغم كل ذلك فان توحيد الارادات حول النصح بعقد إتفاقية اجبارية لم يكن فى حيز الامكان .

ولقد أضيف إلى الاعتبارات السالفة غيبة بعض البلاد الامريكية عن المؤتمر وهى

بلاد لم يكن فى الوسع التأكد من قبولها مبدأ عاما واحدا سواء فيما يتعلق بمركز الاجانب المقيمين فى أراضيها أو فيما يتعلق بموضوع الظلامات المالية ·

وقصارى القول إن المؤتمر الخامس قد قرر أن ينيط بمؤتمر الفقهاء ان يحدد فى القانون الدولى العام المزمع وضعه فى المستقبل الحقوق المدنية والضمانات الشخصية التى يجب أن يتمتع بها الاجانب فى أراضى كل دولة مع الاستثناءات المسلم بها وطرق الطعن التى يمكن تبريرها فى حالة انتهاك هذه الحقوق والضمانات .

نتائج مؤتمرات الجامعة الامريكية

ليس فى الوسع أن نسرد هنا كل ماتم من بحوث فى مؤتمرات الجامعة الامريكية حتى سنة ١٩٣٧ ، لذلك نقتصر على بيان نتائج المؤتمرات التى عقدت حتى سنة ١٩٢٥ .

ان أهم نتيجة سياسية للمؤتمرات التى حللنا أعمالها فيما تقدم كانت بلا نزاع العمل البطىء المستمر فى تحقيق الجامعة الامريكية . ولكن من الواجب ألا نفهم هذا الاصطلاح على النحو الذى يفهم به فى أوروبا اصطلاح الجامعة الجرمانية أو الجامعة السلافية ، لان أى هاتين الجامعتين يرمى الى التسلط المطرد أو الى هيمنة جنس على مصائر الآخرين ، على عكس الجامعة الامريكية التى لا يفهم من مبادئها غير معنى سياسة التعاون والمصالح المشتركه أو التضامن الطبيعى بين شعوب القارات الامريكية الثلاثه إذا أردنا أن نوجز عن كل شرح مستفيض .

ان الميزة الجوهرية للجامعة الامريكية هى أنها، وهى بعيدة عن كل أساس سياسى يقوم على التوازن بين القوات أو التحالف الحربى داخل البلاد التى تتكون منها هذه الجامعة أو داخلها وغيرها من البلدان الاخرى، ترمى إلى أن تقوم بواسطة صلات وارادة سلمية وأن تتسع وتنتشر على أساس من نظام التعاون يقوم على المساواة القانونية بين جميع دول أمريكا

لقد ارتسمت حركة الجامعة الامريكية خلال المحاولات الاولى لتأسيس الدولة

العهدية المركزية Fédèration إذ رأيناها تشرق فى مشروعات سيمون بوليفار التى أوجزنا عنها عند الكلام عن مؤتمر بانما سنة ١٨٢٨

ولكنها أخذت شكلاً أكثر جلاء فى المحاولات التى حاولها وزير خارجية أمريكا الشمالية سنة ١٨٨١ واثناء عقد مؤتمر واشنطون الاول سنة ١٨٨/١

نظر العالم فى ذلك الحين الى هذه المؤتمرات نظرة خاطئة ، إذ قدر أنها ضارة بالمصلحة العالمية ، فقد ظن الناس وقتئذ أنها تنعقد تلبية لشهوة التسلط والسيادة ولاسيما التسلط الاقتصادى للولايات المتحدة على ماعداها من الجمهوريات الامريكية ، ثم عللوها ثانيا بان الامم الامريكية التى أشربت الرغبة فى الدفاع عن مصالحها الخاصة القائمة على الانانية واختلفت اختلافا عظيما من بعض النواحى مع مصالح أوروبا اندفعت فى سبيل تأسيس نظام سياسى معاد للميول والمرامى الاوروبية . ولكن هذا الخوف بنوعيه قد كذبته الوقائع، ولذلك تستطيع أن تستخلص مما بسطناه من المناقشات والقرارات التى تمت خلال انعقاد هذه المؤتمرات أن أعمالها لم تكن غير مجهودات مخصبة ترمى إلى انماء العلاقات الدولية بمختلف أنواعها سواء أكانت قانونية أم تجارية أم اقتصادية أم علمية أم سياسية بين جميع شعوب القارة قامت على قاعدة المساواة والعدل . هذا فضلا عن أن هذه المناقشات لم ترم ولو من طرف خفى إلى اقامة العراقيل فى سبيل السياسة الاوروبية . بل على النقيض من ذلك قد رأينا هذه المؤتمرات تعترف بطريقة صريحة جلية بكل القيمة التى تعود على شعوب أمريكا من المساعدة المادية والادبية التى تبذلها الامم الاوروبية التى لاتزال قوة عملها واستهلاكها ومثل مدنيتها ضرورية أزاء العالم الجديد ورفاهيته .

إن المؤتمرات الدولية الأمريكية التى كانت وفية أمينة لأحد الأغراض الأساسية للجامعة الأمريكية وهو الغرض الذى إنحصر فى إستنكار إستخدام القوة فى إنشاء العلاقات الدولية وإحلال حكم العدالة وسيادتها محلها هى مؤتمرات لم تهمل بذل أى مجهود فى سبيل الوصول إلى ايجاد ضمير قانونى دولى فى أمريكا .

ولقد كان أهم فروع النشاط واتجه فى هذا السبيل هو بلا شك العمل الفعال الذى تحقق من أجل تبويب القانون العام

شرحنا فيا تقدم المقترحات التى عالجتها المؤتمرات ابتداء من المؤتمر الثاني بمكسيكو حتى المؤتمر الخامس المنعقد بسانتياجو ده شيلى ، وتفاصيل كل ذلك تجدها فيما نشره المسيو الكسندر الفاريز تحت عنوان « تبويب القانون الدولى فى أمريكا » فى مجلة القانون الدولى بلاها فانا — عدد خاص صادر فى ٣١ مارس سنة ١٩٢٥ .

ولما قدم المسيو برون سكوت Brown Scott تقرير مجلس إدارة المعهد الامريكى للقانون الدولى وهو التقرير الذى كان من الواجب أن يصبح أساسا لدراسة لجنة الفقهاء الدولية ذكر الفكرة التى جاشت باستمرار فى صدور الامم الامريكية وشاد بعدالتها وتغنى بها وهى فكرة تبويب المبادىء المؤدية لتسوية سلوك الأمم فى كل وقت حتى يمكن تنفيذها .

ان العمل الاولى الذى حققته لجنة المعهد الامريكى للقانون الدولى التى تألفت خلال اجتماع مؤتمر « ليما » قد ترجمت عن مجهود ضخم بقدر ماهو سام، فقد تقدمت بسلسلة من مشروعات الاتفاقيات التى أوحت بها أطهر مبادىء العدالة لتكون أساساً فى مؤتمر ريو ده جنيرو لوضع القانون الدولى العام المبوب .

ولما أودع المحترم شارل هيوغ Charles Hughes وزير خارجية الولايات المتحدة تلك الاعمال بصفته رئيساً فى مجلس إدارة اتحاد الجامعة الامريكية خلال الدورة الغير العادية التى انعقدت بتاريخ ٢ مارس سنة ١٩٢٥ صرح التصريح الهام التالى :

« أرى ان هذا اليوم الذي عرضت فيه مقترحات محدودة ملموسة نقلت موضوع إنماء القانون الدولى والرقى به إلى ما بعد مجرد أمل خلاب هو يوم يعتبر خطوة حاسمة فى ميدان رقى المدنية وتأييد السلام وتدعيمه، ولهذا السبب فان ذكرى هذا اليوم لن تنسى . وسنتقصى، ونحن نبذل هذا الجهد، تحقيق أهم جوانب هذا الموضوع ، واننا لنأمل ان تنتهز الجمهوريات الامريكية هذا الفرصة فتستطيع أن تحقق مجهوداً مستقراً لمصلحة رقى القانون الدولى العالمى » . هذا مثال من عجز الانسانية أمام تبويب

القانون الدولى فكيف بعجزها عن تبويب قوانين عامة للانسانية على نحو ما نزل به القرآن الكريم .

*
* *

نظرية دراجو

لقد أرجأنا عند الكلام فى مؤتمر الجامعة الامريكية الثالث المنعقد فى ريوده جانيرو عن موضوع تحصيل الديون العامة بطريقة الاكراه الخوض فى شرح نظرية «دراجو» التى كانت قاعدة للقرارات التى اتخذتها الحكومات الامريكية المدعوة لحضور مؤتمر الهاى الثانى سنة ١٩٠٧ ، ولذلك فاننا نتناول الآن بالشرح أسس هذه النظرية وكذلك القرارات التى اتخذت بصددها فى مؤتمر السلام .

كان العمل الاكراهى الذي اشتركت فيه انجلترا والمانيا وايطاليا ضد فنزويلا سنة ١٩٠٢ سببا فى قيام وزارة خارجية الارجنتين بارسال مذكرة للدول فى ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٠٢ شرحت فيها نظرية عدم قبول الالتجاء للقوة فى سبيل حماية الاجانب حملة قراطيس الديون العامة إذا لم يكن فى وسع دولة امريكية دفعها أو دفع فوائدها.

ولقد أطلق الدكتور لويس ماريا دراجو M D.Luis . Maria Drago اسمه على هذه النظرية فى تاريخ القانون الدبلوماسى .

كانت الظلامات التى توجهت بها الدول المختلفة إلى فنزويلا على جملة أنواع. فبعضها كان خاصا باعتداءات على حرية الاجانب وأملاكهم بما فى ذلك المطالب الخاصة بالتعويضات عن الخسائر التى لحقت بالبواخر . وبعضها كان خاصا بخسائر حاقت بأملاك الاجانب من جراء حركات ثورية، وتجد فى النهاية المطالبات المتعلقة بالاجانب حملة أسهم الدين العام لفنزويلا .

وقد عنيت نظرية دراجو بالنوع الاخير من المطالبات عناية خاصة .وفى الوسع أن نوجز عن قواعد هذه النظرية بالآتى :

ان كل قرض ينطوى على عقد بين طرفين يعلق أثره الخاص بالمكسب أو الخسارة على حادث مفاجىء بالنسبة للدائن . وحالة الثقة بالمدين هى ما تصلح أن تكون

أساساً لشروط العقد ، وهذه الشروط تختلف حسب درجة الثقافة والمدنية كما تختلف تبعاً لسلوك الحكومة المقترضة .

وفضلا عن هذا فان الدائن يعلم أنه يتعاقد مع وحدة ذات سيادة ، والشرط الملازم لكل سيادة هو العجز عن القيام باجراءات تنفيذية تمس وجودها ذاته وتلغى استقلال حكومتها وتشل عملها .

ان الاعتراف بالدين ، وتصفية قيمته هى من الاعمال التى تقوم بها الامة دون مساس بحقوقها الاساسية على اعتبارها وحدة ذات سيادة . أما تحصيل الديون بالاكراه وعلى الفور من طلبها فى لحظة معينة مع استعمال القوة فلا نتيجة له غير قيام الاقوياء بالقضاء على أضعف الامم وإزالة حكوماتهم مع مالهم من حقوق تلازم وجودهم .

ولقد استعان الدكتور دراجو فى هذا الموضوع بسلطان هاملتون Hamilton ونفوذه ، ومن رأى هذا الاخير « أن العقود بين الامم والافراد هى عقود اجبارية تبعاً لضمير ولى الامر ، وليس من الجائز أن تكون موضع القوة الاكراهية » فهذه العقود لا يترتب عليها أى حق فى العمل خارج حدود إرادة ولى الامر .

على أن المسيو دراجو وزير خارجية الارجنتين لم ير مطلقا أن يدافع عن سوء النية ولا عن الفوضى ولا عن عدم الملاءة المتعمدة والارادية ولكنه أراد أن يقصر حمايته على سياج الوحدة العامة الدولية التى لا يمكن أن تساق إلى الحرب اضراراً بالاسباب الهامة التى أدت إلى وجود حزبيات الامم

لقد قال الدكتور دراجو انه أخذ عند ما علم أن عدم دفع فوائد الدين العام لدائنى فنزويلا قد اعتبر سببا من الاسباب التى أملت الاستيلاء على اسطولها واطلاق القنابل على احدى موانيها ، وضرب الحصر البحرى الحربى على شواطئها فى شدة متناهية ، فلو أن اجراءات كهذه قد طبقت نهائيا لكانت سابقة خطرة على أمن الامم وسلمها فى هذه الناحية من أمريكا .

إن الحصول حربيا على الديون مفروض فيه ، ليكون ناجزا ، أن يقترن باحتلال أرضى ، ومعنى الاحتلال الارضى محو الحكومات المحلية فى البلاد التى تخضع له أو جعل هذه الحكومات ذيلا لهذا الاحتلال .

وجه المسيو دراجو مذكرته إلى حكومة الولايات المتحدة . فاجاب المستر هاى Hay وزير الاتحاد الامريكى دون أن يعرب عن موافقته على العمل بنظرية دراجو أو برفض ذلك نظراً لان موقف حكومة الولايات المتحدة تلقاء هذا المشروع قد شرحت فى بيانات رئيس الجمهورية الاخيرة مع العلم بان نظرية مونرو لاتحمى أية دولة من العقوبات التى تترتب على سوء السلوك مادامت هذه العقوبات لا تصل إلى حد وضع اليد على الاراضى الامريكية من قبل دولة غير أمريكية

ثم أضاف إلى ذلك قوله ان التحكيم الدولى فى سبيل تسوية الخلافات التى لم تحل بالطرق العادية الخاصة بالمفاوضات الدبلوماسية لهو من الوسائل التى تنظر اليها الولايات المتحدة دائما بعين الرضاء ، وان المسائل الخاصة بعدالة مطالب دولة ضد أخرى بسبب الاضرار الفردية أو بسبب التزامات قومية وكذلك ضمان تنفيذ حكم أصدرته إحدى المحاكم هى مسائل من الواجب أن تطرح على محكمة محكمين نزهاء يتقدم اليها الامم المتنازعة ، الضعفاء منهم والاقوياء ، لينال كل قسطه على قدم المساواة من العدل وحماية القانون الدولى والحقوق المتبادلة .

ومن اللائق هنا أن تقرر أن نظرية دراجو لم تستثن تطبيق إجراءات التحكيم فى الحالة المقترحة ، ولكنها قد قررت وجهة نظر متفقة تمام الاتفاق مع أعدل قواعد للقانون الدولى فقد اعتبرت تطبيق الاجراءات الاكراهية فيما بين الدول غير مقبولة وانها كذلك بوجه قاطع إذا هى استخدمت للحصول على تسوية خلاف دولى.

ومن المؤكد ان اجراءات الاكراه قد طبقتها بعض الدول الاوروبية خلال القرن التاسع عشر ضد بعض دول أمريكا اللاتينية ، ولنذكر الحصر السلمى الذى ضربته فرنسا حول ثغور مكسيكا سنة ١٨٣٨ ، والحصر البحرى الذى ضربته فرنسا وانجلترا حول ثغور جمهورية الارجنتين من سنة ١٨٣٨ إلى سنة ١٨٤٠ ثم تجدد من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٠

ان الحياة السياسية الداخلية فى أمريكا الجنوبية كانت كحياة كل الأمم الديموقراطية الفتية عرضته لاضطرابات وقلاقل لا تخلو من نضالات تؤدى إلى خلافات فى المصالح مع الاجانب .

ولقد جنحت الدول الاوروبية إلى أن تخرق حرمة المبادىء العامة للقانون الدولى عن مسئولية الدول بخصوص الخسائر والاضرار التى تلحق باموال وأملاك رعاياهم من جراء الحركات الثورية وغير ذلك مما يرجع إلى زعزعة المواقف السياسية.

ولكن سير الأحوال فى سبيل الاستقرار يوما بعد يوم ، وتدعيم النظم واستكمال العدة جعل أساس التضامن يزداد نماء ويتسع غراسا بين أمم أمريكا فى اتجاه معارض لكل تدخل أجنبي دبلوماسى فى سبيل حماية الاجانب على قاعدة تميزهم تميزا مجحفا بحقوق الاهالى . الأمر الذى لا تقره مبادىء القانون الدولى مطلقا .

وكان من الطبيعى طبقا للعرف الدولى فى هذه المادة ألا ترفض حكومات أمريكا فى أحوال معينة حل هذه الخلافات حلا وديا وفاق وسائل تشير بها أبسط قواعد الانصاف والانسانية . ولا يعتمد القانون العام الامريكى فى أحوال كهذه على أية نظرية خاصة، وانما يعول على قواعد عامة دولية . وكل ما عنى بمقاومته إنما نظام الاستثناء فى معاملة السيادات القومية الامريكية بناء على مقياس خاطىء تطبقه الحكومات الاوروبية .

ان دول أمريكا اللاتينية تتمتع فى الجماعة الدولية بامتيازات وحقوق مقترنة بكونها دولا متمدنة . وإذن فمن الواجب عليها قانونا أن تعتبر مساوية لجميع دول العالم ، فمعاملتها بموجب قواعد تختلف عما تعمل على مقتضاه الدول الأخرى هو بمثابة عدم الاعتراف التام بوجودها السياسى ، ورفض المساواة القانونية التامة التى هى جديرة بها ولها الحق فيها .

وافق كبار الفقهاء على نظرية دراجو ، فأيدوا عدالة أسسها ودعموا بذلك مبادىء السلام والاحترام المتبادل بين الشعوب . واليك بعض من آراء الفقهاء .

لقد قال المسيو فريدريك باسى Frederic Passy عضو المجمع ورئيس الجمعية الفرنسية للتحكيم بين الامم :

« ان استخدام القوة — ولا سيما قبل صدور حكم — للحصول على تنفيذ تعهد متنازع فيه أو دفع دين تضطر إلى تأجيله عقبات ناجزة أو موهومة لمن

الوسائل التى لم ينقطع أنصار السلام والتحكيم أبدا عن استنكارها ، ولقد أعلنوا فى استمرار داخل جميع المؤتمرات التى استطاعوا رفع صوتهم فيها إن لجميع الدول المعترف باستقلالها حقهم المتساوى فى احترام هذا الاستقلال المعترف به من قبل الدول الاخرى . »

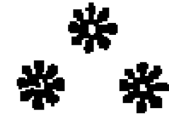
وصرح المسيو موانييه M . Moynier رئيس الهلال الأحمر والعضو الفخرى بجمع القانون الدولى بقوله انه « يشاطر الرأى القاضى بان الواجب مبدئيا هو أن عدم دفع دين عام عند حلول أجله لا يمكن أن يبرر التدخل الحربى لأمة أخرى ولو كانت الدائنة »

وأما المسيو مانويل توريس كامبوس Manuel Torres Campos عضو مجمع القانون الدولى ومندوب اسبانيا فى المحكمة الدائمة للتحكيم بالهاى وأستاذ القانون الدولى فى جامعة غرناطه Grenade فانه يؤيد أن « النظرية التى شرحت ضد التدخل بمناسبة مادة ديون الدول هى نظرية متفقة ومبادىء القانون الدولى العام »

وأما المسيو « باسكال فيورى » Pascual Fiory أستاذ القانون بجامعة نابولى وعضو مجمع القانون الدولى فقد كتب يقول :

« انى أسلم كمبدأ بان لكل دولة الحق فى أن تعتبر داخل الجماعة الدولية كمساوية للاخريات فيما يتعلق بمزاولة حقوقها وتنفيذ تعهداتها . وإذن فالعمل القضائى الموجه إلى دولة يكون مخلا بالمساواة القانونية للدول مهما كان ، حتى وان كان تنفيذه قصدا إلى الدفاع عن مصالح رعايا الدولة ذاتها ، لانى أعتبر تدخل حكومة فى الادارة العامة لدولة أجنبية افتئاتا على حق السيادة الداخلية ، واذن فانى أقرر أن كل عمل تقوم به حكومة فى سبيل حماية المصالح الخاصة بالافراد وترمى به إلى ضرب رقابة بأى شكل كان على الاعمال الادارية لدولة أجنبية هو عمل غير مشروع . »

ولا داعى بعدئذ إلى أن نسرد أقوال البروفسور هولند R . Holland الاستاذ بجامعة اكسفورد والمسيو اندريه ويس André Weiss أستاذ القانون الدولى الخاص بجامعة باريس والمسيو . ك . أوليفركرونا K. Olivercrona العضو الفخرى بالمحكمة العليا للدولة أسوج فجميعهم قد أيدوا نظرية دارجو .



إن استبعاد كل تدخل من قبل الدول الاجنبية فى سبيل مصالح رعاياهم المقيمين فى أمريكا الجنوبية قد اتخذ شكلا رسميا ماديا فى نظرية « دارجو » . ولكن هذه النظرية كانت فى الواقع شطرا من الفكرة الامريكية الجنوبية التى ظفرت سنة ١٨٧٨ خلال مؤتمر مونتفيديو المتعلق بالقانون الدولى الخاص ، وكذلك سنة ١٨٨٩ أيام انعقاد مؤتمر الجامعة الامريكية الاول بواشنطون

ولقد جاء ضمن التوصيات التى وافق عليها هذا المؤتمر الذى جمع مندوبى أمريكا الجنوبية مبدأ الاعتراض العام على ظلامات الاجانب بالطريق الدبلوماسى .

لقد اعترف دائما فى أمريكا الجنوبية بمبدأ المساواة فى الحقوق بين جميع قُطَّانها سواء أكانوا أجانب أم أهالى دون تمييز بين الجنسيات .

أما تدخل الوزراء المفوضون أو القناصل الاجانب تأييداً للظلامات الخاصة برعاياهم فلا يمكن التسليم به على اعتباره من مبادىء القانون الدولى إذا كان معناه الحط من قدر السيادة الخاصة بكل دولة . فالمحاكم التى تكونت قانونا فى كل بلد هى الضمان المشترك للاجانب والاهالى على السواء فى ميدان تطبيق حقوقهم . وتفصيلا لهذه الفكرة رأينا اللجنة التى نيط بها وضع تقرير بهذا الصدد لتقديمه إلى المؤتمر الاول للجامعة الامريكية بواشنطون سنة ١٨٩٩ يقول :

« ترفض اللجنة عاما كل تضييق يؤدى بطبيعته إلى وضع الاجنبي فى مركز أحط من المركز الذى يخوله القانون للوطنى ، ولكنها ترفض أيضا الزعم بأن الواجب يقضى بجعل الاجنبي فى مستوى اسمى من مستوى الوطنى . وترفض أن يكون الاجنبي تهديداً أبديا للبلد الذى جاء اليه للسعى عن حماية ومزايا يستفيد منها ، وأن يكون الالتجاء إلى سيادة أجنبية سبيلة للحصول على ما يريد إذا لم تُجَب مطالبه التى لا يمكن التسليم بها .

« ليس من رقى علمى أو تقدم للمدنية العصرية تجهله جمهوريات أمريكا . فاذا هى خلعت على الاجنبي حقوقا متساوية مع حقوق الوطنى فانها تعمل كل ما فى وسعها وكل ما يجب عليها عمله . وإذا كانت هذه الحقوق غير كافية أو إذا ظن أنها غير

مكفولة تماما وانها ليست خارج أقطار السرف ، واذا كان من المحتمل أن يكون هناك أحيانا خطر الاستبداد والحيف، كما في الوجود خطر زلازل أرضية وفيضانات وأوبئة وثورات وأهوال وكوارث فان الواجب كان يقضى على الاجنبي أن يقدر كل ذلك قبل أن يقرر الاقامة في البلد الذى يمكن أن تكون إقامته فيها سببا في تعريضه لهذه الاخطار . وإذا كانت الحكومة ليست مسئولة أمام رعاياها عن الاضرار التى يسببها العصاة والثوار ، فهى ليست مسئولة أيضا عن ذلك أمام الاجنبي والعكس بالعكس . وإذا كان للوطنيين بعض الحماية ضد قرارات المحاكم وتطبيقاتها فان نفس هذه الحقوق هي أيضا للاجنبي »

ولما دعت روسيا سنة ١٩٠٥ إلى عقد مؤتمر الهاى الثانى كان جميع دول أمريكا الجنوبية ضمن المدعوين وقد قبل جميعهم تقريبا حضور هذا المؤتمر .

وفى أثناء انعقاد المؤتمر الثالث للجامعة الامريكية الذى انعقد فى ريوده جنيرو سنة ١٩٠٦ تناقش مندوبو دول أمريكا فى توحيد قواعد التعليمات التى تعطى لممثلى أمريكا فى المؤتمر الثانى للهاي الذى حدد اجتماعه فى سنة ١٩٠٧ .

وبناء على اقتراح المسيو إليهو روت وزير خارجية الولايات المتحدة تناقش المؤتمر فى موضوع تجنب إعلان الحرب بقدر المستطاع ليكون ذلك من بين التعليمات التى تعطى لممثلى أمريكا فى مؤتمر الهاى ، وقد قال « روت » بهذا الصدد : « أرى أنها تكون خطوة هامة جدا فى سبيل تضييق أسباب الحرب إذا نحن استطعنا فى الهاى أن تقرر قبول المبدأ القائل بان المقودبين أمة وفرد لا يمكن أن تنفذ بالقوة ، وهذا هو الموضوع الذى وضع عنه الدكتور دراجو وزير الخارجية المنازفى الارجنتين سنة ١٩٠٢ مذكرة وأرسلها إلى سفيره بواشنطون »

وقد وافقت اللجنة التى تكونت بواشنطون لوضع برنامج مؤتمر ريوده جنيرو (٢٣ مارس سنة ١٩٠٦) على نص المادة الرابعة من ذلك البرنامج بعد مراجعة الاقتراح السابق واليك نصها : « قرار يوصى بدعوة مؤتمر الهاي الثانى للسلام لتمحيص ما إذا كان من المقبول استخدام القوة فى الحصول على الديون العامة وبأية طريقة »

وقد وافق المؤتمر بناء على تقرير اللجنة المنوط بها فحص المادة الرابعة من البرنامج على القرار الآتى .

« توصية الحكومات الممثلة بتقدير مناسبة دعوة المؤتمر الثاني للسلام لتمحيص موضوع تحصيل الديون العامة والفحص بصفة عامة عن الوسائل المؤدية إلى تقليل ما يقوم بين الشعوب من المنازعات التى يرجع أصلها إلى ظلامات مالية . »

ويختلف هذا القرار الذى أصدره المؤتمر عن قرار لجنة واشنطون الذى ذكرناه آنفا ، من ناحية أنه يطرح الموضوع بطريقة أوسع وأوضح بحيث يتناول الديون العامة وجميع الحالات الخاصة بالنقد التى دائما ما تكون سببا فى الخلافات المحزنة .

لم يضع مؤتمر ريوده جنيرو نصب عينه أن يصل إلى نتائج محدودة فى دقة نظرا لانه كان يتألف من الامم الامريكية وحدها ، وأغلبها مدين للبلاد الاخرى ، ولذلك ترك أمر العناية بتحديد المبدأ الواجب أن يحكم هذا الموضوع إلى هيئة دولية تتألف من جميع أمم العالم .

ولقد كان وفد الولايات المتحدة فى مؤتمر الهاى الثانى هو الذى تقدم بالاقتراح الخاص بتحديد استخدام القوة فى تحصيل الديون المترتبة على عقود ، وهذا الاقتراح الذى تقدم به الجنرال روت كان بالنص الآتى :

« رغبة فى تجنب خلافات مسلحة تقوم بين الامم بسبب مالى محض يرجع إلى ديون مترتبة على عقود تطلب حكومة بلد دفعها من حكومة بلد آخر باعتبارها واجبة الاداء لوطنييها أو رعاياها ، ورغبة فى ضمان عرض جميع الديون التعاقدية التى بهذه الطبيعة على تحكيم بعد إذ لم يكن فى الوسع تسويتها بالطرق السلمية بواسطة الدبلوماسية قد اتفق بأن لا يلجأ الى أى اجراء إكراهى يتطلب استخدام القوات الحربية أو البحرية فى سبيل تحصيل ديون تعاقدية كهذه قبل أن يتقدم الطالب بمقترح خاص باحالة الخلاف على تحكيم ورفض هذا الطلب أو تركه معلقا دون رد من قبل الدولة المدينة أو قبول التحكيم وصدور الحكم وعدم تنفيذه .

« وقد تقرر أيضا أن يكون هذا التحكيم مطابقا فيما يتعلق بالاجراءات للفصل

الثالث من الاتفاقية الخاصة بتسوية الخلافات الدولية ، على أن تكون مهمة الحكم تحديد اختصاص المحكمة وقيمة الدين زمن التسوية وطريقتها وبيان الضمان الذى يقدم خلال فترة الدفع إذا دعا الامر الى ذلك »

ولقد كان هذا المقترح موضع ملاحظات هامة ادلى بها الوفد الاسباني .

ولقد كانت هذه الملاحظات ترمى بوجه عام الى الكف عن استخدام القوة فى جميع الحالات قصدا إلى تحصيل الديون العامة . وعدم الخروج على القاعدة التى سلم بها القانون الدولى بوجه عام وهى أن الواجب يقضى على الدولة بعدم التدخل لمصلحة رعاياها فى مطالبات مصدرها ديون تعاقدية قبل أن تستنفذ هذه المطالبات جميع الوجوه القانونية أمام محاكم الدولة التى يطالبونها بدفع التعويض

ان أول هذين الاعتراضين قائم على فكرة أن القروض نوع خاص من الالتزامات ، وان اصدار القراطيس والسندات العامة مثله كمثل العملة ، مظهر عملى للسيادة ، وبما ان هذه المظاهر أعمال تقوم بها السيادة فان الواجب يقضى بان تفلت الدولة المدينة من كل تدخل دولى

وفى هذه الحالة تكون الدول المدينة فى حل من رفض التحكيم ، وإذن فلا يجوز أن توقع عليها اجراءات اكراهية من قبل الدول الدائنة إذا هى رفضت التحكيم وإلا إنتهكت حرمة سيادة الدوله المدينة

أما فيما يتعلق بالاعتراض الثانى فانه يعتمد على تعميم ما أسموه فى القانون الدولى الذى أيدته أمريكا الجنوبية باسم « نظرية كالفو » Calvo وهى نظرية تقضى بعدم الالتجاء إلى الطريق الدبلوماسى قبل أن يتم استخدام جميع الطرق العادية بواسطة ذوات الشأن .

ان هذه النظرية قائمة على أفكار مشبعة بالانصاف التام ، لان المسئولية الدولية لدولة تلقاء الافراد الاجانب المقيمين فى بلد لا تظهر إلا إذا كان هناك ما يسمونه « تجاوز العدالة » ضدهم . وتجاوز العدالة هذا لا يجوز أن يكون الا بعد أن يكون هؤلاء الافراد قد طلبوا احقاق الحق بالشكل العادى وطبقا للاجراءات العادية التى يتمتع بها الاهالى الوطنيين فى الدولة المحلية . وانتهوا من وسائل الطعن القانونى بمختلف درجاته

نظرية بورتر

واذا كانت اتفاقية بورتر Borter التى قبلها مؤتمر الهاى سنة ١٩٠٧ تختلف فى مداها الدولى عن نظرية دراجو فيما يتعلق بمنهاج أدائها سنة ١٩٠٢ فان هذه النظرية لاتزال محتفظة بقيمتها ومعناها الصحيح فى ميدان القانون العام

لقد دعيت الامريكات الثلاث لاول مرة إلى المناقشة فى مبادىء عامة معبلاد أوروبا فكانت نتيجة هذا المؤتمر أن تفتحت الابواب أمامفكرتهمالخاصةبالمساواة والعدالة ثم فرضت نفسها على العالم طرا .

ولكن رغم هذا كله فان المسائل التى ذكرت فى معاهدةبورتزعلىسبيل التعيين كانت فى حاجة إلى التحكيم .

التوسع فى مبدأ التحكيم

لقد لمسنا فيماتقدم المجهود الذى بذلتهأمريكا الجنوبيةفىسبيل تأييدالوسائل السلمية لحل الخلافات الدولية وغير ذلك من طرق التوفيقالمختلفة . والآن نعود إلىالشكل الاجماعى لاعلان مبدأ التحكيم ، فنذكر المؤتمر الشبيه بالرسمى الذى انعقد فى « كاراكاس » سنة ١٨٨٣ ، فقد وافق هذا المؤتمر على بروتوكولنصتالمادةالخامسة منه : « ان احساس الاخاء هو ذلك الاحساس الذى يجب أن تسترشد به العلاقات الدولية بين الجمهوريات الاسبانيةالامريكية وتتبعخطواته . لذلكفانهذه الجمهوريات قد التزمت توصلا الى جعل الخلافات الحربية مستحيلة أن تجعلالتحكيم هوالقسطاس المستقيم بينها باعتباره الحل الوحيدلكلنزاعخاصبحقوقهاومصالحها إذا ماتعارضت هذه الحقوق والمصالح . »

نصت المادة الثالثة من معاهدة سبتمبر سنة ١٨٨٠ التى انعقدت بين شيلى وكولومبيا أن يبذل البلدان جهودهم فى أن يعقدوا مع الامم الامريكية الاخرى اتفاقيات مماثلة حتى يصبح حل جميع الخلافات الدوليةبطريقةالتحكيممبدأ منمبادىء القانون العام الامريكى .

وكذلك معاهدة التحكيم الدائمة المنعقدة بين جمهوريتي سالفادور واوراجوى نصت فى المادة الثالثة على أن ينهز طرفا المتعاقدين الفرصة لعقد معاهدات مماثلة مع الامم الاخرى حتى يتسنى حل الخلافات جميعا بطريق التحكيم نهائيا . ولكن هذه المعاهدة التى أبرمها ممثلا البلدين فى باريس قد اقرتها وزارة الخارجية فى باراجويه ومجلس الشيوخ ولكن مجلس النواب لم يقرها

وفى سنة ١٨٩٢ و سنة ١٩٠٠ اجتمع فى مدريد مؤتمرات اسبانية أمريكية انتهت أيضا باصدار قرارات اجماعية لمصلحة التحكيم الاجبارى باوسع مدى له

وكذلك كان اتجاه المؤتمر العلمى اللاتينى الامريكى الذى انعقد فى منتفيديو خلال شهر مارس سنة ١٩٠١

وفى سنة ١٩٠٧ ، عند ما انعقد مؤتمر الهاى الثانى ساهمت الجمهوريات الامريكية مساهمة منتجة فى الجهود التى بذلت فى سبيل جعل مبدأ التحكيم عالميا ، فقد كانت وفودهم هى التى دافعت فى قوة بصوتها وتصويتها عن مبدأ حل الخلافات الدولية بالطريق السلمى .

ولقد استطاع المسيو نيليدوف Nelidof رئيس مؤتمر الهاى الثانى أن يشيد بتلك المساهمة ويمتدحها عند ما صرح فى الجلسة الختامية بقوله : « اجتمع جميع الدول النظامية لاول مرة لمناقشة المصالح المشتركة بينهم ، تلك التى لا هدف لها غير الانسانية جميعا . ولقد كان اشتراك ممثلى أمريكا اللاتينية فى أعمالنا مما دعا بلاشك إلى أن يضيف إلى كنز العلوم المشترك عناصر جديدة نفيسة جدا كانت قيمتها معلومة لها إلى الآن فى صورة غير كاملة . »

ان الآراء كانت قد انقسمت خلال جلسات المؤتمر الاول للهاى سنة ١٨٩٩ حول موضوع الالتجاء الاجبارى إلى المحكمة الدائمة للتحكيم رغما من أن هذا الامر كان قاصراً على خلافات محدودة . ولذلك فان التحكيم قد تقرر بهذه المناسبة فى صورة اختيارية ، ولكن المادة ١٩ من الاتفاقية تركت للمتعاقدين حرية « عقد اتفاقات جديدة ، عامة أو خاصة ، قصدا إلى أن يتناول التحكيم الاجبارى جميع الحالات التى يرون أن فى الوسع طرحها عليه »

وبناء على هذه المادة أمضيت اتفاقيات تحكيم عديدة منذ سنة ١٨٩٩

ولقد قال لنا المسيو ارنيست ليمونون Ernest Lemonon فى كتابه المؤتمر الثانى للسلام ضمن مقدمته ص ٩ : « وإن كان دول أمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية لم يدعوا إلى مؤتمر السلام فانهم كانوا أوائل الدول الذين سلكوا الطريق الذى فتحته اتفاقيه سنة ١٨٩٩ ، لانهم كانوا فى جميع الاوقات أنصار مبدأ التحكيم الاجباري ، فقد رأينا أغلبهم يمضون اتفاقيات تحكيم دائم قبل عقد ذلك المؤتمر بزمن طويل . وفى سنة ١٩٠٢ أيضا رأيناهم يمضون اتفاقية تحكيم اجبارى فى مكسيكو . وفى ٣٠ يناير من السنة المذكورة قبل سبع عشرة دولة أمريكية التحكيم الاجبارى فى سبيل تسوية التعويضات الخاصة بالافراد . ثم استمرت هذه النزعة تتسع ثم تتسع حتى صارت معاهدات التحكيم الامريكية مثلا على روح المسالمة وحل الخلافات الدولية بالطرق الودية ، إلى أن رأينا اتحادا تحكيميا يقوم بين جميع جمهوريات أمريكا الوسطى ماعدا جواتوما لا ، خلاف ماتم فى أمريكا الجنوبية من معاهدات تفوّق فيها الالتزام التحكيمى تفوقا عظيما .

ومن المؤكد أن النضال كان قد اشتد بين أنصار الالتزام التحكيمى وخصومه فى مؤتمر الهاى الثاني سنة ١٩٠٧ ، ولقد استطاع الولايات المتحدة وجميع جمهوريات أمريكا الذين حضروا هذا المؤتمر أن يؤيدوا أوسع النظريات حرية بعد إذ انضم اليهم فرنسا وانجلترا .

التحكيم والدساتير الامريكية

ان موافقة دول أمريكا على مبدأ التحكيم قد جعل بعضا منها ينص فى دساتيره على العمل به ، وفى الوسع ان نراجع هذه النصوص فى المادة ١١٦ من دستور الاكواتور (٣١ مارس سنة ١٨٧٨) والمادة ٩٧ من دستور سان دومينيك (٢٠ مايو سنة ١٨٨٠) والمادة ٣٤ من دستور البرازيل (٢٤ فبراير سنة ١٨٩١) والمادة ١٤١ من دستوز فنزويلا (٢١ يونيه ١٨٩٣) والمادة ٧٩ فقرة ١٨ من دستور اراجويه سنة ١٩١٨ .

ولكن إذا كان التحكيم قد أصبح فى الدستور نفسه جزءاً لا يتجزء من القانون النظامى لبلاد أمريكا الجنوبية المذكورة ، وإذا كانت الجهود التى بذلت فى المؤتمرات والمتفاوضات قد جعلت من الشعوب اللاتينيه فى القارة الامريكيه أشد الناس تطرفا فى ميدان الحلول القانونية التى يجب أن تسير أعمال الانسانيه طبقا لها فى المستقبل كى تتجنب استخدام القوة التى لم تصل حتى الآن إلى أن تسود السلام والرفاهيه فى أية صورة خلال أطول فترة ممكنه فان بعض المعاهدات التى عقدت أخيراً بين الامم اللاتينيه الامريكية قد صارت، باهميتها وبخلوها من التحفظات التى جردت مشارطات التحكيم من نتائجها العملية فى أغلب الاحيان ، نماذج للجلاء والدقة فى هذه المادة .

وفى الحق ان الاستثناءات التى جرى العرف الدولى الأوربى على مقتضاها ، وهى استثناءات « الشرف » و« الاستقلال » و« المصالح الحيوية » للدول التى تدمج عادة فى مشارطة التحكيم من شأنها أن تجعل المعاهدات وهمية وتسمح، خلال المحاكمة بل وبعد صدور الحكم للبلاد القوية التى يروقها الفرار من المسئولية ، أن تعدل عن التحكيم أو تفسد نتائجه .

ومما لاشك فيه أن الافكار الجمهورية التى تأصلت فى نفوس القارة الامريكية قد ساعدت إلى حد بعيد على أن تخلق من العدالة التى تسود علاقات ما بين الامم عقيدة سامية جدا ومتغلغلة إلى حد كبير فى الاعماق الانسانية .

إن معنى الشرف القومى الذى نما فى أمريكا نموا يحاكى نموه فى البلاد الأخرى التى تستند عليه لافساد نتائج معاهدات التحكيم هو غير المعنى المرادمن الشرف الشخصى . فقد نبت الشرف الأول فى العهد الاقطاعى وحافظ عليه الملك بنفس الشكل والصورة فى الأزمان العصرية ولاتزال الآراء العامة تدافع عنه فى كل مكان ، ولكن الأمر فى أمريكا ليس كذلك ؛ لأن الديموقراطيات المؤسسة على قاعدة الحريات واحترام الحقوق ، كما هى حال دول أمريكا الجنوبية، ترى أن أكبر شرف للشعوب من ناحية القانون الدولى هو فى أن تعرف الدول التوفيق بين سلوكها وبين قواعد العدالة والمدنية فيا يتعلق بعلاقاتها مع الدول الاخرى التى تتكون منها الجماعة الدولية .

ومن بين اتفاقيات التحكيم المطلق التي عقدتها جمهوريات أمريكا الجنوبية مع أوروبا وكان لها رد فعل عظيم نجد الاتفاقية التي عقدتها البرازيل مع إيطاليا في ٢٣ يولية سنة ١٩١٨ ، ولقد وضعت صيغة المادة الاولى منها بالنص الآتي :

« يلتزم المتعاقدان الساميان بأن يطرحوا على التحكيم جميع منازعاتهم مهما كانت طبيعتها، وكذلك كل الصعوبات التي يمكن أن تقوم بينهما خلال مدة المعاهدة ولم يتسن الوصول فيها إلى حل ودي بواسطة مفاوضات مباشرة »

ورغما من أن البرلمان الارجنتيني رأى من واجبه أن يعدل الاتفاقية إلا أنها قد جاءت دليلا جديداً على أن معناها ينطبق تمام الانطباق على ضمانة صحيحة للرقي المطلوب وفي سبيل تدعيم العدالة الدولية التي اشرأبت اليها أعناق أمريكا. كما أنها جاءت خطوة عظيمة إلى الامام ومن جانب دولة قوية كايطاليا التي قبلت مبدأ التحكيم الاجباري بلا قيد .

حقا إن مبدأ التحكيم قد اصطدم بمعارضة في أمريكا الجنوبية سواء من جهة الشراح أو أعضاء البرلمان، ولكن هذه المعارضة يمكن وضعها بأنها « تجاوز في حدود النشاط القومي » ، فقد خشي هناك أن يؤدي التحكيم إلى الغض من قيمة المحاكم القومية ونزع اختصاصها وخلعه على قاض أجنبي ضد مصلحة المبادىء الاساسية للسيادة ونص المادة المشار اليها فيما سبق يؤدي إلى هذا المعنى ، مادامت أطلقت ولم تعين المواد التي تطرح على تحكيم ، وإذا كان الغرض هنا ليس ذكر الاراء في هذا الخلاف فاننا مع ذلك نكتفي بايراد رأى الاستاذ أوجستان ده فيديا Augustin de Vedia بهذا الصدد ضمن دراسة عن المنازعات في القانون الدولي الخاص قال :

« إن العدالة التحكيمية لا تنسخ القضاء القومي ولا القانون الوطني . ولكنها تسد النقص في القضاء فحسب . ولا هي نزول عن السيادة غير معقول . وإنما هي عرف بصير متبصر . »

ولقد قيل هذا القول ضمن شرح وضاء ألقي في مؤتمر الهاي وسط تصفيق هذه الهيئة .

ذلك بأن الدول الاوروبية كالامريكانيين يطلبون لانفسهم الحق الاسمى فى التشريع داخل أرضهم بصدد جميع مواد القانون الدولى الخاص وفاق تقاليدهم أو بادئهم ، وطبقا لمصالحهم أو لقوانينهم .

« وإذن فليس لاية دولة أوروبية أن تنكر على دول أمريكا ماتطالب به هذه الدول من حقوق لانفسهم.وليس من سبب فى وسعه أن يخدع أمة حتى تطرح على التحكيم ماهو مادة من مواد تشريعها الخاص . والا كان هذا هو التسليم فى الحق الداخلى لتقضى فيه المحاكم الاجنبية،والحق يتغير بتغير أحكام المحاكم،وسلطة كل دولة ومحاكمها تشعر من جراء ذلك بحرج بالغ . وليس فى وسع دولة أن تتصالح فى هذه النقطة. وهذا هو السبب الذى لايجوز من أجله أن تكون مشاكل كهذه موضوع تحكيم .

« إن مايسعى اليه فى حالة كهذه ليس إقامة محاكم لحل الخلافات التى لاحل لها ولكنه تنسيق حق الدولة (راجع بالتازار بروم — Baltazar Brum — نظرية التحكيم الواسع La docritne du large arbitrage مونتفيديو سنة ١٩١٥ص١٠١ وما بعدها .)

وفى نهاية سنة ١٩١٤ عقدت معاهدة تحكيم واسعة المدى بين إيطاليا وأوراجويه انطوت أيضا على النص المذكور فى المعاهدة السابقة،ولكن ملحقاأضيف اليها حوى المادة التالية:« إذا لم يكن الامر خاصاً بتجاوز حدود العدالة فان المادة الاولى من الاتفاقية المذكورة لن تطبق بين وطنى أو رعية أحد الطرفين والدولة الاخرى المتعاقدة عندما يخول تشريع هذه الدولة القاضى أو الحاكم حق الفصل فى الخلاف »

وعقد فى سنة ١٩١٨ بين الاوراجويه وانجلترا،أو الاوراجويه وفرنسا معاهدة على النمط السالف بما فيه البروتوكول الملحق . (راجع جميع معاهدات التحكيم بما فيها الالتزام الاجبارى الذى عقد ،من سنة ١٩٠٨ إلى ١٩١٩ ،بين دول أمريكا وكتاب «تطور مبدأ التحكيم فى أمريكا من ص ٢١٢ إلى ٢٢١ للمسيو فرانسيسكو جوزى أوروسيا Francesco José Urrutia)

وفاوضت حكومة الولايات المتحدة فى أيام رياسة المستر ولسن سنة ١٩١٤ فى سلسلة من المعاهدات لانشاء لجان دولية على قاعدة النظام الذى وضع فى سنة ١٨٩٩ و سنة ١٩٠٧ فى مؤتمرى الهاى باسم « اللجان الدولية للتحقيق »

ولقد ذللت الصعوبات التى أثارتها الدول الصغرى وقتئذ بواسطة هذه المعاهدات التى انطوت على صيغ للسلام سخية حقا وبعيدة المدى جداً .

فقد رأينا اللجان التى يرجع اليها قد أصبحت ذات طبيعة دائمة عوضاً عن أن تكون لكل حالة بصيغة خاصة.

أما انتخاب الاعضاء الخمسة الذين تتألف منهم اللجنة فيكون على النحو الآتى:
تختار كل حكومة عضو من وطنييها وآخر من رعايا دولة ثالثة . وأما العضو الخامس فيختار بالاتفاق بين الحكومتين مع العلم بأنه لا يكون مطلقا من رعايا واحدة من الدولتين صاحبتى الشأن .

وبفضل هذه الطريقة التى تتبع فى إختيار أعضاء اللجنة تتكفل ضمانات الاستقلال والنزاهة بسهولة .

وفضلا عن هذا فان معاهدات الهاى تستبعد دائما التحقيق فى الخلافات التى يدخل فيها الشرف والمصالح الحيوية والجوهرية للطرفين ، وتعلق تكوين اللجنة على تقدير كل دولة ، بما أن الواجب يقضى بان لا تتكون اللجان إلا إذا سمحت بذلك الظروف . أما صيغة المعاهدات الامريكيه فانها واسعة وتشتمل على جميع الخلافات مهما كانت طبيعتها إذا استعصى حلها بالطريق الدبلوماسى بينما التحكيم فى معاهدات امريكا اجبارى أما فى معاهدات الهاى فانه اختيارى .

وكذلك نجد ان اختصاصات لجان التحقيق فى معاهدات الهاى محدودة ، وينحصر اجتماعها فى تقدير المتنازعات بعد تمحيص الوقائع فقط . أما اللجان الامريكية فلها صفة فى أن تمحص جميع الخلافات مهما كانت طبيعتها .

على ان الصيغة القائلة «لجنة التحقيق والبحث عندما تسمح الظروف بذلك فقط» هى صيغة تبيح للقوى أن يلعب كما يشاء ضد مصلحة الضعيف وفرض إرادته عليه .

محكمة العدل بأمريكا الوسطى

ولقد تجلى مجهود الجمهوريات الامريكية فى سبيل العدل الدولى تجلياً عظيما فى صورة ما تأسس هناك باسم محكمة العدل بأمريكا الوسطى.

ففى سنة ١٩٠٧ أمضى جمهوريات كوستاريكا وجواتومالا وهندوراس ونيكاراجوا وسالفادور فى واشنطون اتفاقية خاصة تقضى بانشاء محكمة عدل دولى اجبارى جاءت الاولى من نوعها فى العالم ، ولقد تأسست هذه المحكمة قصداً إلى ضمان حقوق المتعاقدين ضمانا ناجزاً والاحتفاظ بالعلاقات الاولية داخل نطاق السلام والانسجام.

وإذا كان تأسيس هذه المحكمة قد جاء رقيا عظيما فى سبيل قيام العدالة الدولية فان نتائجه لم تكن فى مستوي الآمال التى انعقدت عليه.

ولقد تأسست هذه المحكمة لتفصل فيما يلى :

(ا) الخلافات أو المنازعات بمختلف طبائعها ومصادرها التى يمكن أن تشجر بين الخمس دول المذكورة فى حالة ما إذا أخفقت المساعى المبذولة دبلوماسياً فى سبيل حلها.

(ب) مطالبات الافراد فى إحدى هذه الجمهوريات الخمس ضد إحدى الحكومات المتعاقدة من أجل انتهاك معاهدات أو اتفاقات، وفى الاحوال الاخرى ذات الطبيعة الدولية سواء كانت الحكومة تؤيد أو لا تؤيد هذه المطالبة ، ولكن بعد أن تنفد وسائل المعارضة التى تخولها قوانين البلاد ذات الشأن أو إذا ثبت ان هناك تجاوزا فى العدالة.

(ج) المسائل التى تشجر بين إحدي الحكومات المتعاقدة والافراد إذا عرضت على هذه المحكمة بالاتفاق بين الطرفين.

(د) الخلافات الدولية التى تتفق إحدى الحكومات الامريكية المتعاقدة وحكومة دولية أجنبية على طرحها على هذة المحكمة للفصل فيها.

وقد اتفق على العمل بهذا الميثاق لمدة عشر سنوات على أن تفحص فى نهايتها مناسبة تجديده .

ولقد شغلت هذه المحكمة خلال وجودها بالمسائل التى شجرت بين المتعاقدين وبالمطالبات الفردية التى قامت بين الحكومات والافراد .

ومن العبث أن نقول ان عمل هذه المحكمة كان عظيما فى جميع الحالات التى عرضت عليها ، ومع ذلك فان المحكمة فى أغلب الاعيان كانت تعلن عدم قبول القضية ، أو عدم اختصاصها من تلقاء نفسها كما حصل فى أهم قضية وهى الخاصة بصحة معاهدة (بريان — شامارو Bryan-Chamarro)

ان هذه المعاهدة التى عقدت بين الولايات المتحدة ونيكاراجوا كانت موضع شكايات متعددة متعاقبة من قبل كوستاريكا وسالفادور . فنيكاراجوا التى أرغمت على أن تعيد الحالة السابقة بكل مافى وسعها من سلطان لم تقبل حكم محكمة امريكا الوسطى وأعلنت أنها غير مختصة (راجع حوليات محكمة العدل بأمريكا الوسطى — لسان حال المحكمة الرسمى) . ولقد اعتبرت معاهدة بريان — شامارو — مناقضة لسيادة سلفادور وجاءت انتهاكا للمادتين ٢ و ١١ من معاهدة السلام والصداقة المنعقدة فى واشنطون سنة ١٩٠٧

ولقد فشل هذا النظام للاسباب الآتية :

(١) قصر اختصاص هذه المحكمة على عدد قليل من البلاد مما خلع على مجهودها طبيعة محلية بحت ، وجرد بالتالى قراراتها من القوة والسلطان التى كانت تكون لها لو ان عدداً كبيراً من الدول ساهم فى قيامها .

(٢) ان فتح باب هذه المحكمة أمام قضايا الافراد ضد الحكومات خلط بين المصالح الخاصة والمصالح الدولية دون تقدير رقابة الافراد فى مختلف أنواع القضايا حتى السياسية منها

(٣) ان أجل العشر السنوات القصير قد ساعد على زوال هذه المحكمة ، لان الاخطاء الاولى التى ارتكبتها هذه المحكمة قد أثرت فى سلطانها فأضعفته والدول التى لم تكن راضية عن هذا النظام عملت على إحباطه وإزالته .

(٤) ان زعم هذه المحكمة رغم قلة عدد الدول الذى اشترك فى تأسيسها ان اختصاصها يتناول إجباريا جميع الخلافات دون تقدير لتطور العدالة الدولية فى العالم جميعا تطوراً متواضعاً قد أدى إلى ضعضعة هذه المحكمة لاسيا وان الواجب كان يقضى عليها أن تنتظر إلى أن يتم تحديد السيادة نهائيا ويتم رقى العادات السياسية والعقلية الانسانية الدولية .

الخلاصـــــة

الجامعة الأمريكية عصبة أمم

وإذا أنت راجعت كتاب المسيو فرانشسكو جوزيه أوراسيو الموسوم باسم مؤتمرات الجامعة الامريكية طبعة سنة ١٩٢٣ ص ١٥ وما بعدها وجدت أن الوزراء المفوضين لجمهوريات أمريكا المجتمعين فى باناما أمضوا فى ١٥ يوليه سنة ١٩٢٣ معاهدة « اتحاد وحلف ودولة عهدية استقلالية » هى فى ميدان القانون الدولى العام أهم معاهدة أمضيت بين الدول الامريكية ، بل إنها فى حوليات الدبلوماسية العالمية من أميز ما وُضع فى هذا السبيل .

« لقد نصت المادة الثانية من هذه المعاهدة بقولها :

« موضوع هذه المعاهدة هو الاحتفاظ المشترك بسيادة واستقلال جميع الدول المتعاهدة فى أمريكا ضد كل تسلط أجنبي ، على ان يكون هذا الاحتفاظ دفاعياً وهجومياً إذا اقتضت الضرورة ذلك .

ونصت المادة (٣) بقولها .

« يلتزم المتعاقدون ويتعهدون بان يدافعوا عن أنفسهم بالتبادل ضد كل هجوم يعرض وجودهم السياسى للخطر . ويستخدموا ضد أعداء استقلال الجميع أو أعداء إستقلال كل منهم نفوذهم ومواردهم وقواتهم البرية والبحرية تبعا لما تنص عليه الاتفاقية الخاصة التى تعقد اليوم من ناحية نسبة التعاون الواجب أن تشترك على مقتضاها كل دولة فى الدفاع عن القضية المشتركه .

ونصت المادة ٢١ بقولها

« يلتزم المتعاقدون ويتعهدون بالاحتفاظ بالكيان الارضى لكل منهم. وبالدفاع عنه ويقاومون مقاومة منتجة كل محاولة يقصد بها إلى الاقامة فى هذه الأراضى دون تصريح من الحكومات صاحبات السيادة والملكية وأن يستخدموا بالاشتراك جميع قواتهم ومواردهم إذا تطلبتها الضرورة تحقيقاً لهذا الغرض

وتنص المادة ٢٢ بقولها :

« يضمن المتعاقدون بالتبادل كيانهم الارضى منذ اللحظة التى تعقد فيها اتفاقات خاصة بينهم من أجل تحديد تخومهم التى تكون صيانتها فى حماية الدولة العهدية الاستقلالية

وبهذه المعاهدة تحققت أفكار المحرر الامريكى « بوليفار » ، وهى أفكار كان الغرض منها كل ما صيغ فى ميثاق بانما . وإليك تفصيل هذه الافكار :

(١) الاحتفاظ المشترك دفاعا وهجوما بسيادة واستقلال جميع الدول الامريكية المتعاهدة وكل واحدة منها ضد كل تسلط أجنبي .

(٢) الدفاع المتبادل ضد كل هجوم يعرض للخطر وجودهم السياسى ، واستخدام مواردهم وقواتهم ضد أعداء استقلالهم جميعا أو أعداء استقلال أحدهم قصداً إلى الدفاع عن القضية المشتركة .

(٣) التعهد الرسمى بالاحتفاظ بالكيان الارضى لكل منهم وبالدفاع عنه بمقاومة كل محاولة يقصد بها إلى الاقامة فى البلاد دون تصريح الحكومات صاحبات السيادة والسلطة عليها مقاومة ناجزة منتجة .

(٤) الضمان المتبادل لاراضى الدول المكونة للدولة العهدية الاستقلالية .

(٥) التعهد الرسمى المتعاقدين بتسوية جميع الاختلافات والمنازعات القائمة أو التى يمكن أن تقوم فيما بينهم على أن يكون ذلك بالطريق الودى بطرح هذه المنازعات على هيئة الجمعية التى ينشئها الميثاق .

(٦) التأكيد القاطع بأن ميثاق الاتحاد والحلف والدولة العهدية الاستقلالية لا يعطل بأية طريقة مزاولة السيادة لكل من المتعاقدين فيما له مساس بالعلاقات

الخارجية مع الامم الاجنبية عن الدولة العهدية الاستقلالية مع تحفظ يقضى بعدم الاصطدام بروح الميثاق ونصه :

فهذه المبادىء التى حواها هذا الميثاق هى مبادىء لعصبة أمم أمريكية عملية ناجحة وتتجه فى كثير من نواحي السياسة والعدل والانسانية أكثر من مبادىء عصبة الامم الحالية التي لم تتحقق بها الآمال التى عقدت عليها . ولكنك إذا أنت تدبرت عقد النبي والانصار مع اليهود المنشور بهذا الكتاب من ص ١٥١ إلى ١٥٣ علمت الاعجاز فى الايجاز الماثل فى قول المعاهدة : « وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة . وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم ، وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه ، وأن النصر للمظلوم، وأن اليهود ينفقون مع المسلمين ماداموا محاربين ، وأن يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة ، وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وأن لا تجار حرمة إلا باذن أهلها ، وأن ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فان مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ﷺ . . . . . .

نعم إن هذه الصحيفة لآية تكونت بها عصبة الامم العربية وتحددت بها اختصاصاتها فالنصر على الجميع إذا اعتدى على واحد ، والنصر على الجميع مقصور عليهم للمظلوم : والتشاور فى سلوك سبيل الحرب قبل إعلانها . وكذلك التحكيم . قبل الحرب حتى تتبين عدالتها ويتقي ظلمها اما تحقيق التدخل فى غير حالة دفع الظلم فلا يكون الا باذن المتعدى على حرماته

وإذن فلننتقل إلى الكلام عن وسيلة الدفاع عن الامم الضعيفة فى عهد عصبة الدول .

الفصل الثانى

الدفاع عن كيان الضعفاء ضد الاقوياء

ان الوسائل القانونية للدفاع عن كيان الضعفاء ضد الاقوياء خلال عهد عصبة الدول ثلاث (١) التحالف القائم على أساس التبعية والحماية ، (٢) ضمان وحدة الكيان الارضى (٣) الحيدة :

١ — النقطة الاولى

التحالف القائم على التبعية والحماية

لا نريد هنا أن نتكلم عن الدولة المركبة التى أوضحنا مبادئها وتكوينها فى الجزء الرابع من ص ٣٩٠ إلى ٥٥٤ ثم فى الجزئين الخامس والسادس من علم الدولة . وإنما نريد ان نتكلم هنا عن حالة الانتقال من الدولة المركبة إلى حالة الطباق الدولى (Hiérarchie d'Etat) ذلك النظام الذى يجرى فى ظاهره وفاق مبدأ المساواة القانونية من الناحية التاريخية ، ولكنه يتعارض تمام المعارضة مع هذا المبدأ عملياً وينطبق تمام الانطباق مع عدم المساواة ، ولذلك فان موقف الطباق الدولى دائماً مايكون موقف انتقال، بل موقف مرور من حالة إلى حالة ، فهو إما أن يكون من سىء إلى أسوأ ، واما أن يكون من سىء إلى حسن . وإذن ففى فى الوسع أن نتكلم عن طباق دولى ينطبق على دولة تابعة ومتبوعة . ودولة حامية ومحمية . وهذا ما أسموه التحالف غير المتسارى (Alliance inégale) الذى يتقلب مع الزمن إلى استقلال أو إلى حماية .

١ – الدولة التابعة

Etat Vassal

من المدهش أن ترى في القرن التاسع عشر والقرن العشرين أثارا من أثار عهد الاقطاع فقد رأينا فى هذا العهد ، عهد مرونة القانون الدولى وقيام السيادة على الشخصية بقاء نظام الازدواج (union) عند ماتكلمنا فى الجزء الرابع من علم الدولة ضمن ص ٣٩٢ الى ٣٩٩ عن الازدواج الشخصى وقيام السيادة فيه علي مبدأ الملكية . والآن نجد أيضا نظام التبعية (Vassalité) ، وهى كلمة اقطاعية بحتة.

ان ماكانت تتميز به التبعية أيام النظام الاقطاعى هو الاتصال المتبادل بين التابع والمتبوع ، إذ كان المتبوع ملزما بحماية التابع ، وكان التابع ملزما بشكر المتبوع ودفع الجزية له ، والرأى عندنا أن قيام التبعية بين مصر وتركيا جاء بناء على تحايل صحيح وجهود متواصلة فى سبيل الخلاص من صلة الفاتح ، ولكنها ماكانت تنجح فى جميع أدوارها نجاحا ناجزاً ينتج نتيجته المحققة للاستقلال والسيادة . وقد استمرت هذه التبعية بموجب معاهدة لندرا سنة ١٨٤٠ إلى اليوم الذى انقطعت فيه كل صلة بين مصر والباب العالى بموجب معاهدة لوزان الرقيمة ٢٤ يوليه سنه ١٩٢٣ حيث نصت المادة ١٧ على أن عدول تركيا عن حقوقها وصفاتها فى مصر والسودان يسرى من ٤ نوفمبر سنه ١٩١٤ ونصت المادة ١٩ على الاعتراف الاجماعى بمصر دولة داخل الجماعة الدولية لها مالباقى الدول من حقوق وعليها مثل ماعليهم من واجبات . وبذلك استقلت قانونا

والتبعية هى أيضا التى ربطت بين بلغاريا الامارة المستقلة وبين تركيا بموجب معاهدة برلين حيث قالت هذه المعاهدة : « تتألف من بلغاريا امارة مستقلة تحت تبعية السلطان »

فنظام التبعية هو أن تقوم دولة بدفع الجزية وتقدم المعونة الحربية ، ولكن بلغاريا لم تدفع الجزية أبدا ، وأما فيما يتعلق بالمعونة الحربية فان بلغاريا ومصر لم تتقدما بها إلى تركيا وعلى الخصوص فى الحرب العثمانية اليونانية . سنة ١٨٩٦ . وهذا مايدلك على أن الدول إذا ما انتقلت إلى حالة التبعية ترمى إلى الانتقال إلى مرتبة

أسمى أى إلى الاستقلال التام ، فاذا لم تكن على قوة تمكنها من الصعود لا يكون أمامها إلا مهواة السقوط .

فالدولة الخاضعة لنظام التبعية ، تسير فى سبيل الاستقلال ، لأن الاستقلال محدود بسيادة المتبوع من ناحية الجزية والمعاونة الحربية ، ولكن الواقع أقوى من النص ، فالتابع إذا رفض أداء واحد من واجبات التبعية ، وما تستلزمه هذه الواجبات من خدمات فان صلة هذه التبعية تتراخى وتنقطع إلى أن يحين الظرف المناسب لاعلان الاستقلال على النحو الذى نحته بلغاريا سنة ١٩٠٨ فى اعلان تيرنوفو (Tirnovo)

أما مصر فتجد استقلالها معلنا بمعاهدة لوزان الرقيمة ٢٤ يولية سنة ١٩٢٣ مادة ١٧ على أن تسوى المشاكل المترتبة على اعتراف الدول بهذا الاستقلال طبقا للمادة ١٩ من هذه المعاهدة .

ب — الحماية

ولكن هناك نوعا آخر من الطباق هو نظام الحماية . وهو نوع عصرى نسبيا اذا أغفلنا الحماية التى بسطها الخليفة فى القرن العاشر على سلطان بلغار الفولجا بناء على طلبه فاصبحت الصلة تعاقدية بين طرفين بايجاب وقبول (راجع ص ٦٤) وأما تطبيق هذا النظام فمتفاوت تفاوتا طفيفاً تكاد تحسبه تشاكلا ، ولكنه مرن جدا غير انه قد يؤدى أحيانا إلى مصاعب لا تحصى .

خذ مثلا موقف انجلترا فى سنة ١٩١٤ عند ما أعلنت ما أسمته حماية مصر ، مع أن عملها لم يكن حماية وانما كان تصريحا من جانب واحد .

خذ مثلا آخر . ففى ٣٠ مارس سنة ١٩١٢ امضت فرنسا مع سلطان مراكش معاهدة خولتها حق حماية الامبراطورية الشريفية ، فهذا العمل حماية موضوعا كما هو حماية اسما بما أن التعاقد هو الصلة الاساسية لهذا النظام .

ولكن فرنسا أمضت مع اسبانيا فى ٢٧ اكتوبر من تلك السنة معاهدة قضت بان تقوم اسبانيا باصلاحات فى منطقة اختصت بها وأسموها منذ ذلك الحين بالمنطقة الاسبانية .

لقد اعتبرت اسبانيا هذه المعاهدة بمثابة معاهدة حماية ، ولكن سلطان مراكش لم يتعاقد ، واذا كان له وكيل يحضر الحفلات الرسمية ويقف تحت العلم الاحمر ، علم السيادة ، فان هذا الاعتبار سياسى ، أما الفقهاء فانهم لا يرون فى مراكش غير حماية واحدة هى الحماية الفرنسية .

فالحماية لا تصدر إذن إلا عن تعاقد بين دولة قوية وأخرى ضعيفة تتعهد به القوية بحماية الضعيفة وارشادها فى سبيل الرقى والمدنية ظاهراً ويترتب على ذلك مسئولية عن سلسلة اصلاحات تلقى على عاتق الدولة الحامية أزاء الدولة المحمية فضلا عن مسئولية الدولة الحامية دوليا تلقاء الدول الاجنبية .

ولهذا كان للدولة الحامية حق تكوين جيش احتلال فى داخلية الدولة المحمية بل كان عليها واجب القيام بذلك .

وإذا تم هذا فى بلد للدول الاجنبية فيها امتيازات Capitulations فان الحقوق الخاصة التى تسند للمحتلين يكون من شأنها تحديد هذه الامتيازات قبل محوها ، وإضعاف الحقوق التى تخولها هذه الامتيازات للقناصل . ذلك بان التجوز الدولى Exterritorialité الخاص بالاحتلال يكون له الاولوية والتفوق على التجوز الدولى القنصلى . فسيادات الدول الاجنبية تتوارى أمام سيادة الاحتلال .(راجع فى هذا الصدد قرار محكمة التحكيم بالهاى بصدد قضية الجنود الفارة من الدار البيضاء بين فرنسا وألمانيا سنة ١٩٠٩)

ويترتب على الغرض العام من الحماية، وهو اقتياد الدولة المحمية فى سبيلى الرقى والاصلاح الظاهرين، وضع يد الدولة الحامية على النشاط الدولى للدولة المحمية. ويتجلى وضع اليد على هذا النشاط الدولى فى أن يكون ممثل الدولة الحامية هو وزير خارجية الدولة المحمية ، وإذن فان جميع المعاهدات وكل العلاقات مع الدول الاجنبية ، وحتى اعتماد براءات القناصل يكون تحت رقابة هذا الممثل .

ولفرنسا حمايتان عظيمتان يعتبران حمايتين من حمايات القانون الدولى . ضربت احداهما على تونس بمعاهدة « باردو » سنة ١٨٨١ ومعاهدة المرسى سنة ١٨٨٣ ، أما مراكش فبموجب معاهدة فاس الرقيمة ٣٠ مارس سنة ١٩١٢ .

وهاتان الحمايتان تابعتين لوزارة الخارجية مباشرة ، ولكن لفرنسا حمايات أخرى وهى حمايات بدأت بحماية تاهيتى سنة ١٨١٢ ، ثم أصبحت مستعمرة فرنسية سنة ١٨٩٤ ولكن الهند الصينية والتونكان لا تزالان حمايتين فرنسيتين ولكنهما ليستا خاضعتين لوزارة الخارجية، وانما هما خاضعتان لوزارة المستعمرات مباشرة ، وهذا مايثبت لك ان الدولة الحامية تتقدم فى بطء فى سبيل وضع اليد على السيادة فى الدولة المحمية .

ومنذ فرض الحماية على تونس ومراكش قد رأينا فى الاعمال الخارجية والشئون الداخلية مالا يسر الخاطر . وإذا أردت أن تعرف ذلك فاعلم ان الدولة المحمية هي تحت القوامة curatelle فيما يتعلق بعقد المعاهدات الدولية ، وإذن فمن الواجب أن يعقد المحمى معاهداته بمعونة الحامى . ولكننا رأينا تونس وقد بسط عليها فجأة نظام الوصاية « tutelle » فيما يتعلق بهذه المعاهدات حيث عقدت فرنسا باسمها ولحسابها المعاهدة الفرنسية الايطالية الرقيمة سنة ١٨٩٦ .

وأما من ناحية الاصلاحات الداخلية فمن السهل أن ندلل لك على أن اطراد تدخل الدولة الحامية كان مستمرا ، فالدولة تقطع الاشواط البعيدة فى سبيل التشريع للدولة المحمية قتلا لروح الابتكار فيها . وهل لا تقتنع بذلك إذا علمت أن السلطة التشريعية فى تونس ومراكش قد اجتمعت مع السلطة التنفيذية فى يد واحدة ، ففى تونس تجد «الباى» وفى مراكش تجد السلطان ، وكلاهما يجمع بيده هاتين السلطتين ليتقدم بهما هدية إلى المقيم العام . ذلك بان اقتراح المراسيم وتنفيذها واصدارها كل ذلك من حق المقيم فى تونس، وكذلك شأن اقتراح الضهير المراكشى فانه يرجع إلى حق المقيم ولا ينفذ هذا الضهير أو المرسوم إلا بناء على إصداره بواسطة موظف يعمل فى دائرة التشريع تحت سلطان الدولة الحامية .

وإذن فتقدم سيادة الدولة الحامية مستمر ، ولكن هذا الاستمرار يصل دائما إلى نقطة لا تستطيع اجتيازها تلقاء سيادة الدولة المحمية الضئيلة بطبيعتها . وهى نقطة التوازن . شأنها شأن نمو بعض النظم العهدية (Oraganisation fédératives) كما فى الولايات المتحدة حيث ترى الوحدة وصلت إلى نقطة لا تتخطاها .

يدلك هذا على أن هناك حركات للقوة ترمى دائما إلى التسلط والاتساع . أى أن هناك نقطا للتوازن يمكن الوصول اليها . ويترتب على هذا النتيجة الآتية .

يجب ان يقوم توازن بين القوات فى نظام الجماعة الدولية المؤلفة من دول وبما أن السيادات هى تعبير عن الارادات القومية — أى عن الحقائق التى يجب احترامها لانها شخصيات الشعوب التى تدعم نفسها فان فى الجماعة الدوليـة التى بلغت شأوا عظيما من المنعة والقوة والسلطان شخصيات محترمة ضرورية وجدت لتتخذ اجراءات خاصة لمنع السيادات المختلفة من العمل فى هـذا الاتجاه أو ذاك ضد هذه أو تلك حتى وإن أدى هذا الموقف إلى الحد من الاستقلالات القومية أو تضحيتها . وإذن فالواجب كبح جماح هذه السيادات الطاغية والحيلولة دون تخطيها الحدود ولهذا كان خليقا بالدول ان تضع نظاما آخر يكفل ضمان الاستقلال السياسى والـكيان الارضى للدولة ولـكن بمعنى آخر غير المعنى الذى اتبع فى القرن التاسع عشر تلقاء تركيا .

٣ - ضمان وحدة الكيان الارضى

إن الوسيلة الثانية للدفاع عن الضعفاء ضد الاقوياء هى إعلان ضمان وحدة الكيان الارضى على النحو الذى تم تلقاء تركيا فى ٣٠ مارس سنة ١٨٥٦ بموجب معاهدة باريس ولكن تصريحا وتعهداً بذلك وإن كان فى الظاهر قد وضع لمصلحة الضعيف إلا أنه فى الحقيقة والواقع لا غرض منه إلا أن تحمى الدول الكبرى نفسها حماية متعادلة ضد توسع إحداهن على حساب الدولة الضعيفة . غير أنه يفضى فى النهاية إلى تجزئة الدولة الضعيفة كما كان الامر بالنسبة لتركيا عقب معاهدة برلين سنة ١٨٧٨ حيث استولت انجلترا على قبرص ضمانا لتأييد تركيا فى الحرب بموجب معاهدة ٤ أغسطس سنة ١٨٧٨ ثم ضمتها اليها بعد زمن يسير وانتدبت النمسا لادارة البوسنة والهرسك انتدابا اداريا فذا Mandatd' administration sui generis فتمكنت من ضمها وقدتم ذلك فى سنة ١٩٠٨ لان الانتداب حيث يكون لا بد وأن يتطور إلى ضم . وهذا ما أسموه doublet, à l'annexion وهذا أيضا ماوقع شبهه بالنسبة للاراضى المصرية السودانية وانما فى صورة أخـرى

بعد أن كانت الادارة بعقد إيجار للبلجيك . ومعاهدة لالمانيا وإيطاليا الخ على أن ترد هذه الاراضى الى مصر بعد استقلالها لان حقها معلق على هذه المناطق . ضمت هذه الاراضى إلى الدول بأوامر لم تقرها مصر وعهود لم تكن مصر طرفا فيها .

إن المثل الذى ضربناه عما هو خاص بالدولة العلية يدل على أن هذه الوسيلة الثانية من وسائل الدفاع عن الضعفاء هى وسيلة وإن كانت مبدئياً لمصلحة الضعفاء إلا أنها لاترمى فى الواقع إلا إلى خدمة الاقوياء، فهى لاتسبب للضعفاء أى طمأنينة ولكنها تضمن لهم أنه إذا ما وضعت قائمة التوزيع كان هذا التوزيع إجماعياً عوضاً عن أن يكون محدوداً وخاصاً . هذا ماعلمه لنا التاريخ والتاريخ أهم مصدر من مصادر القانون الدولى كما أجمع الفقهاء على ذلك .

٣ — الحيدة الابدية

إن الوسيلة الثالثة للدفاع عن الضعفاء ضد الاقوياء هى الحيدة الابدية، ولكن هذه الوسيلة وان كانت فى ظاهرها لمصلحة الضعفاء فانها فى باطنها لمصلحة الاقوياء أيضا

ان الحيدة الابدية المعترف بها والمضمونة هى نظام من نظم القرن التاسع عشر، واذا كان فى الوسع أن نجد لها مصادر غامضة أحيانا فى بطون التاريخ القديم كمنطقة «دومة الجندل» التى تقدم ذكرها فى ص ٣٢٤ فانها قد ظهرت بالحالة التى هى عليها الآن فى القرن التاسع عشر خلال ثلاثة تطبيقات متتالية وهى الخاصة بسويسرا سنة ١٨١٥ وبلجيكا سنة ١٨٣١ ولوكسمبرج سنة ١٨٦٧

فما هى الحيدة الابدية للدولة ؟ إن الاسم ذاته يدل عليها . انها قيام الدولة فى هدو تام تحت ظلال نظام يحتم عليها أن لاتشترك مطلقا فى حرب . فاذا أعلنت حرب بقيت بعيدة عن القتال وبمعزل عنه الخلافات وبمنجاة من الغارات، أى محايدة، ولكن ذلك لا يكون بموجب قرار يصدر عنها فى حرية عندما تعلن الحرب ، ولكن بناء على وعد سابق على رسمى مسجل وتبعا لنظام خاص . فالدولة تعد بانها لاتدخل مطلقا فى حرب بين الدول الاخرى ، وهذه الدول يؤكدون لها أنهم لن ينقلوا أبدا ميدان الحرب إلى أراضيها . وهكذا ترى الدولة نفسها آمنة مطمئنة على

نظامها وموقفها مقدما . فهى اذن فى حيدة مستمرة دائمة أو أبدية كما يسمونهـا عادة .

الحيدة المؤقتة

وما هى الحيدة المؤقتة ؟ ان هذا النظام ينحصر أصليا فى أن تقف دولة موقفا يحملها على عدم الاشتراك فى أية حرب بين دول أخرى . ونتيجة هذا الموقف هو أن الدولة التى تعلن نفسها محايدة لايجوز لها أن تؤدى أية مساعدة لاحد المتحاربين قد تكون ذات ثمن اعظم إذا قدمت لدولة أخرى فى ظروف أخرى ، واذن فالنزاهة لاتكون الا فى الامتناع .

فالى أى حد يجب أن يصل هذا الامتناع ؟ هـذا السؤال هو موضـوع حق الحيدة .

حقوق المحايدين وواجباتهم

فما هى حقوق وواجبات المحايديين ؟ هذه هى المشـكلة ولـكن حلها مفروض دواما على الدولة التى يُبْسَط عليها نظام الحيدة الابدية .

فمن بين واجبات الحيدة على الخصوص واجب منع جنود أحد المحاربين ومعداته الحربية من اجتياز أراضى الدولة المحايدة . وهذه القاعدة الجوهرية بالنسبـة للدولة المحايدة مؤقتا هى أيضا قاعدة ممتازة بالنسبة للحيدة الابدية.

فالحيدة هى إذن التزام تلتزم به الدولة التى تعيش فى ظل هذا النظام؛ وهو التزام يقضى بالامتناع عن بعض أعمال محدودة . ويترتب على ذلك تحديد لـكفاية الدولة المحايدة مع أمن خاص . فما هو هذا التحديد بالدقة ؟ ان هذا الموضوع قانونى بحت ولـكنه موضوع قانونى لا يمكن حله حلا عاما . إذ ليس للحيدة نظرية واحدة منسقة .

ان الحيدة نظرية قانونية ظهرت تحت تأثير عوامل سياسية بحتة ، فالسياسـة هنا تطبع القانون بطابعها ، وفى كل دفعة « تعمل السياسة فى القانون تحرمه من طبيعة الدقة والمنطق والوحدة التى هى من خاصية كل شىء قانونى . ولـكن للحيدة نظريات ثلاث ، تبعا لما إذا كانت الحيدة خاصة بسويسرا ، أو بلجيكا أو لـكمسبرج . فلماذا

هذه النظريات الثلاث؟ لان لكل حيدة أصل خاص . فحيدة سويسرا التى ترجع إلى سنة ١٨١٥ قد جاءت تلبية لنداء الشعب السويسرى ، وحيدة بلجيكا التى نشأت سنة ١٨٣١ ليست تلبية لنداء الشعب البلجيكى وانما هى مفروضة عليه ضمانا لحريته . فعندما ضم الدول بلجيكا إلى هولندا سنة ١٨١٥ خلال انعقاد مؤتمر فينا لتكوين مملكة البلاد الواطئة الكبرى، كى تكون حاجزا ضد الحمي الحربية فى فرنسا بعد حروبات الثورة الفرنسية ،ظن هؤلاء الدول أنهم حصلوا على أمن خاص يرجع إلى قيام دولة قوية فى شمال فرنسا ، ولكن عندما أصبح لا مناص من تجزئة هذه الدولة القوية إلى دولتين هما هولندا وبلجيكا كان لزاما على الساسة أن يسعوا فى سبيل الحصول على وقاية جديدة ضد احتمال التوسع الفرنسى .

لقد قضى الواجب بمنع فرنسا من التمكن من احتلال البلجيك، بل إن الواجب كان يقضى بالحيلولة دون ضم البلجيكا إلى فرنسا عن طريق الاستفتاء ، لذلك اتفق الدول على انه إذا كان لا مناص من استقلال بلجيكا وبقائها حرة فمن الواجب أن يكون ثمن ذلك فى حيدتها .

هذه هى الحيدة المفروضة على أمة ضد رغبتها وارادتها ، وفيها ضمان وجدتها ولقد رأتها بلجيكا حملا ثقيلا على نفسها دائما .

أما النوع الثالث من الحيدة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر داخل أوروبا فحيدة لوكسمبرج ، فهذه الغراندوقيه أصبحت تحت نظام الحيده الابدية هى الاخرى بموجب معاهدة لندرا الرقيمة ١٣ مايو ١٨٦٧ .

كانت لوكسمبرج منضمة إلى هولندا منذ سنة ١٨١٥ بموجب رباط الازدواج الشخصى (union personnelle) الذى دام حتى سنة ١٨٩٠ وكانت من جهه أخرى داخلة ضمن الدولة العهدية الاستقلالية الجرمانية وبروسيا وكان لهذه الدولة العهدية حامية فى مدينة لوكسمبرج . ثم دخلت أيضا فى الاتحاد الجركى Zolleverein .

وفى سنة ١٨٦٦ لوح بسمرك بلوكسمبرج للسياسة الفرنسية . حيث صرح بانه لا يعارض فرنسا إذا هى ضمت لوكسمبرج اليها . وعرض عليها معاهدة رأى

من الاوفق أن تكون سرية . ولكن فرنسا عقدت هذه المعاهدة السرية مع هولندا ، وعلى الفور من ذلك كشف بسمرك عن وجهه القناع كما كشف عن « بطارياته » حيث أوعز لاحد النواب فى مجلس بروسيا ان يوجه اليه سؤالا خاصا بهذا الموضوع ، فما كان من فرنسا إلا أن أقلعت عن هذا الضم وتقهقرت .

ولقد سُوّى موضوع لوكسمبرج فى مؤتمر لندرا ، فانتقلت دوقية لوكسمبرج إلى نظام الحياد الابدي .

الدول المحايدة وعصبة الامم

هذه هى الانواع الثلاثة للحيدة الأبدية ، ولما كانت أصول هذه الحيدات مختلفة فان نظام كل منها صار مختلفا .

لقد استمسكت سويسرا بحيدتها ، واستمسكت بها حتى بعد إنشاء عصبة الامم واحتفظت بها وهى فى سلك العصبة بعد إذ التزمت باحترام الميثاق . بل فى الوسع أن نقول إنها احتفظت بالحيدة على نقيض الميثاق .

لقد أدت حيدة سويسرا الابدية إلى صعوبات عند دخولها العصبة حيث لم ترد هذه الدولة أن تنخرط فى سلك عضويتها إلا مع الاحتفاظ بحيدتها . ولقد تساءل البعض عما إذا كان فى الوسع الجمع بين الحيدة الابدية ومبدأ التزام الدول أعضاء العصبة بتبادل العون والمساعدة ضد أى تدخل أو ضد عدم تنفيذ قرار تحكيم . وتقرير مجلس العصبة . ولكنك تجد أفضل رد على هذا التساؤل فى الشروط التى حصلت عليها سويسرا ، إذ خول لها وهى عضو فى العصبة أن تقاوم مرور جنود العصبة واجتيازهم بلادها فى سبيل الدفاع عن كيان دولة أخرى تنفيذاً للقرار الاجماعى الصادر من مجلس العصبة أو من هيئة جمعيتها العمومية ، غير أن سويسرا قد قبلت تنفيذ مبدأ المقاطعة الاقتصادية داخل نطاق محدود .

أما بلجيكا فقد نفد صبرها فى سبيل الخلاص من الحيدة ، ثم رأينا أخيراً ملكها يعلن أن بلاده تعود إلى الحيدة مع بقائها فى العصبة ، وهاهو المسيو سباك وزير

خارجيتها يعرّض بالأمن المشترك فى ٢٠ ابريل سنة ٩٣٧ بقوله :

« إذا كان معنى الأمن المشترك هو أن تلتزم كل دولة، مهما كانت أهميتها وقوتها وتقاليدها، ومهما كان موقفها الجغرافى، باتخاذ نفس الموقف والخطة والتعهدات التى تتخذها سائر الدول الاخرى أى إذا كان من الواجب أن تكون سياسة بلجيكا مطابقة لسياسة فرنسا وانجلترا والمانيا فانى أصرح بان الأمن المشترك انما هو تصور وهمى لا نتيجة له لانه يخالف الحقائق ويخالف ما يجوز عمله كل المخالفة.

« اما إذا كان معنى الامن المشترك تلقاء الخير المشترك لجميع الشعوب هو تنظيم السلم والتمسك به فعلى كل دولة أن تبذل أقصى جهد ضمن نطاق وسائلها للقيام بمهمتها فانى أقول انى أوافق على هذا المعنى وأضيف إلى ذلك ان هذا هو موقف بلجيكا، إذ المهم ليس هو التعهدات التى تؤخذ وانما التعهدات التى تصان » أما لوكسمبرج فقد احتفظت بحيدتها احتراما لدستورها عندما طلبت قبولها فى عصبة الأمم . ولكن عندما طلبت منها العصبة عدم التمسك بهذا الزعم قبلت . ذلك بأن حيدتها حيدة عدم اكتراث واستسلام . فسواء أكانت على الحياد أم لم تكن على الحياد فستجرى مشيئة الدول .

نظام الحيدات الثلاث

فما هو إذن نظام كل دولة من هذه الدول الثلاث قانونا ؟ إننا سنكتفى هنا بأن نشير إلى أهم النقط .

لقد قبلت سويسرا جميع تكاليف الحيدة . بل لقد زعمت أيضا أنها تؤدى جميع واجباتها ، وانشأت لها حصونا وجيشا فى سبيل الدفاع عن أرضها ، بل ان لها إلى حد محدود نوعا من الخدمة العسكرية الاجبارية .

وتمسكت بلجيكا أيضا بأن تزاول بنفسها حق الدفاع عن أرضها، فقد نظم الجنرال بريالمون استحكامات انفرس ، وطلب البلجيكيون قبيل الحرب العظمى وضع نظام قوى للخدمة العسكرية .

وعند ما أرادت بلجيكا أن تعقد مع فرنسا الاتحاد الجمركى سنة ١٨٤٢ اعترضت

إنجلترا على ذلك بحجة إن اتحادا اقتصاديا هو دائما مقدمة اتحاد سياسى . وإذن فان محو الجمارك بين فرنسا وبلجيكا يكون بمثابة التمهيد لضم سياسى . وتاريخ الزولفرين Zollverein هو بلا شك أقوى دليل إذ على أساس الوحدة الاقتصادية الالمانية تمت الوحدة السياسية الالمانية وإذن فلا يجوز الجمع بين الحيدة وبين الاتحاد الجمركى .

ولكن كيف تستطيع دولة ضئيلة كلوكسمبرج أن تعيش منذ سنة ١٨٦٧ إذا فرضت عليها الدول حدودا جمركية ؟ ان هذا مستحيل. ولكن بما أن الفن السياسى ينحصر فى تغيير المراكز المكتسبة مع احترامها أو عدم تغييرها إلا فيما تتطلبه الضرورة ، فقد رأينا لوكسمبرج تقف على الحيدة من ناحية وتدخل فى نظام الاتحاد الجمركى فى الزولفرين من ناحية أخرى .

وهكذا نرى فى حيدة بلجيكا منعا للاتحاد الجمركى وفى أخرى إباحة هذا الاتحاد . وإذا شئت أن تعدد الاختلافات فى الحيدة الابدية ففى وسعك ذلك

ولكن هل حق الحيدة الابدية من الحقوق التى تتناسق تأليفها ؟ فى الوسع ان نشك فى ذلك ، لان هناك حقوقا لا يسلم بها للدول المحايدة ومع ذلك فانها لا تكون من الحقوق التى لا يمكن عدم الجمع بينها وبين حق الحيدة . خذ مثلا حق إحدى الدول المحايدة فى أن تكون ضامنة لحيدة دولة أخرى وبالعكس . ولكن الدول العظمى تريد فى مادة الحيدة أن يكون لها التصرف المطلق دون سواها . انها تريد أن تكون وحدها هى الضامنة . فالدول العظمى هى وحدها التى القت على عواتقها فى سنة ١٨٣١ حمل ضمان الحيدة البلجيكية وكذلك كان شأن الدول العظمى سنة ١٨١٥ تلقاء ضمان الاستقلال والحيدة لسويسرا . وكذلك هم الذين ضمنوا فى سنة ١٨٦٧ كيان لوكسمبرج فليس من حيدة معترف بها دون ضمان الدول العظمى .

ولكن ما هى قيمة هذا الضمان ؟ إن الدول التى تضمن الحيدة تحاول دائما أن تخلع على الحيدة طبيعة تبيح لها العمل دون أن تجعل من معاونتها واجبا صريحا فى حالة انتهاك الحيدة . ولقد بدأت انجلترا تعرض هذه النظرية فى سنة ١٨٦٧ ، فقد

صرحت في تلك السنة انهلا ضمان على الضامن إلا عند ما يكون الضامنون جميعا مجمعين على أداء الواجب ، ومعنى هذا انه إذا لم يؤد واحد من الضامنين التزامه كان للآخرين بموجب ذلك حق التملص من الوفاء بتعهدهم .

ليس من الواجب أن يكون الانسان بعيد النظر في المسائل السياسية والحربية كي يدرك أن الخطر الذي يهدد الحيدة الابدية لأية دولة انما يجيء من إحدى الدول القوية المجاورة للدولة المحايدة دون غيرها . فاذا كان هناك من يحتمل اقدامه على انتهاك هذه الحيدة فدولة من الدول التي ضمنت هذه الحيدة. واذن فالقول بأن تملص واحدة من تعهدها بالضمان يبيح تملص الآخرين قانونا هو خطأ سياسي بل إنه سخف .

فاذا كان لانجلترا مصلحة في أن تعمل على احترام حيدة البلجيك فانها لا تتردد في اعلان نظرية تتعارض مع النظرية السابقة لاتفاق مصلحتها مع واجبها . ولقد رأينا ذلك عندما انتهكت ألمانيا حرمة الحيدة البلجيكية وهي ضامنة لها فقد قامت انجلترا للذود عنها .

والآن نستطيع أن نقول إن الحيدة الابدية المضمونة كانت ميزة من بعض الوجوه للدول المحايدة ولكن هذا الضمان كان نوعا من العبودية الابدية كما يقول المسيو « لويس لفور » أستاذ القانون الدولي العام بجامعة باريس . ذلك بأنه يقيد السيادة الخارجية تقييداً شديداً ، خذ مثلا حق الحرب الهجومية ، فان شرط ضمان الحيدة الابدية يقضي بتحريم هذه الحرب على الدولة المحايدة . وهذا بالتالي ما يجر الدولة المحايدة إلى الكف عن عقد معاهدات حتى لا تقع في حرب تضرمها حليفتها ضد دول أخرى.

من المسلم به أن الدول المحايدة تحتفظ بحقها سليما في الدفاع عن نفسها وفي واجب الدفاع عن حيدتها . وإذا كان موقف الدول المحايدة إلى الأبد هو عين الموقف الذي تقفه أية دولة تعلن حيدتها المؤقتة خلال حرب ناشبة بين دول أخرى فانها مع ذلك تبقى دائما أبدا في هذا الموقف ولا تستطيع تغيير مركزها بارادتها كتلك الدول التي تعلن حيدتها المؤقته .

ولقد تكلموا خلال مفاوضات عقد الصلح بعد هدنة ١١ نوفمبر سنة ١٣١٨ فى إقامة سلسلة من الدول المحايدة تبدأ من اسكنديناقيا وتنتهى عند النمسا مارة بمجرى نهر الرين وبلجيكا وهولندا وألمانيا البحرية . ولكنهم عدلوا عن ذلك حتى لا يجيبوا بلجيكا إلى طلبها الخروج من الحيدة الابدية .

وإذا كانت سويسرا قد دخلت عصبة الامم فانها لم تنزل عن حيدتها الابدية بل اشترطت لدخولها توافر الشروط التى أشرنا اليها فيما تقدم . أما بلجيكا فقبلت العمل بالميثاق ، وكذلك لوكسمبرج فانها التزمت بان تشترك فى المقاطعة الاقتصادية وسلمت باجتياز جنود العصبة أرضها . ولكن بعض قادة الرأى فى لوكسمبرج يرون اننا إذا استثنينا هذا كانت الحيدة الابدية قائمة (راجع مجلة لاوروب نوفل عدد ٧ ابريل سنة ١٩٢٨ ص ٤٦٧ — النظام الدولى للوكسمبرج — للمسيو فرفيك M , G.Vervecke

والآن ننتقل إلى الكلام عن الفترة التى سبقت عهد عصبة الامم الحالية مباشرة حتى إذا ماتم بحثها تكلمنا عن أصول العصبة فى نظر الفقهاء العصريين . .

الفصل الثالث

مؤتمر الهاى الاول

عملت دول كثيرة خلال القرن التاسع عشر ولا زالت تعمل إلى الآن على أن يرتبط العالم بمواثيق وعهود تجرى على مقتضاها الحياة الدولية . ولقد كانت أهم هذه المعاهدات وأكثرها تعددا هى معاهدات التحكيم ، فقد عدد المسيو جاستون موش فى كتابه « موجز تاريخ التحكيم الدائم » طبعة سنة ١٩١٠ ما لا يقل عن ثلثمائة معاهدة عقدت فيما بين سنة ١٨٢٢ وسنة ١٩٠٩ . ومن هنا نستطيع أن نكون فكرة عن اتساع الحركة التى قامت فى سبيل محاكم التحكيم فى القرن التاسع عشر ، ولسنا فى حاجة هنا إلا إلى أن نذكر بعض التواريخ الهامة فى ميدان حركة التحكيم وفكرته .

فأنت تجد أولا معاهدة التحكيم التى عقدت بواشنطن فى ٨ مايو سنة ١٨٣١ بين انجلترا والولايات المتحدة بخصوص حادث الباخرة « الاباما » الذى كان له فى حينه شهرة ذائعة .

ومن الواجب أيضا أن نذكر الاتفاقيات الآتية :

مشروع معاهده تحكيم بين سويسرا والولايات المتحده فى سنة ١٨٨٣ ، وقد نص هذا المشروع على تسوية جميع الخلافات والصعوبات بمختلف انواعها عن طريق التحكيم ، ولقد كان هذا المشروع أكثر المشروعات تطرفا فى هذه الفكرة .

ومعاهده التحكيم بين هولندا والبرتغال سنة ١٨٩٤ ، وهى معاهده ذهبت أيضا بالفكرة إلى حد بعيد جدا ، ذلك بانها لم تستثن من التحكيم غير المسائل التى لها اتصال بالاستقلال والحكم الذاتي .

وهناك معاهدة عقدت بين أمريكا وانجلترا سنة ١٨٩٧ ، ولولا أن مجلس الشيوخ الامريكى لم يقرها لاعتبرت مرحلة جديدة فى سبيل الرقى بالقانون الدولى .

أما معاهدة التحكيم التى عقدت بين إيطاليا والارجنتين سنة ١٨٩٨ فقد اعتبرت نموذجا خلال المفاوضات الخاصة بمؤتمر السلام بالهاى .

وإذا كان عدد هذه المعاهدات قد تعدد قبل مؤتمر السلاح الأول بالهاى فان هذا التعدد قد زاد زيادة عظمى خلال القرن العشرين .

فالمؤتمر التالى للجامعة الامريكية الذى انعقد بمدينة مكسيكو سنة ١٩٠١ — سنة ١٩٠٢ قد تناهى إلى عقد سلسلة من الاتفاقات بين الدول الامريكية ، من ذلك معاهدة ٢٩ يناير سنة ١٩٠٣ بين تسع دول . أما فى أوروبا فقد عقدت معاهدة ١٤ اكتوبر سنة ١٩٠٣ بين فرنسا وانجلترا ، ومعاهدة ١٢ يوليه سنة ١٩٠٤ بين انجلترا وألمانيا . فكانت هذه المعاهدة نموذجا لغيرها من معاهدات التحكيم ، ولقد اعتبرت كنموذج أيضا تلك المعاهدة المبرمة بين هولندا والدانمرك فى ١٦ ديسمبر سنة ١٩٠٥ وفى الوسع أن نعثر على مالا يقل عن خمسين معاهده تحكيم دائم عقدت فى الست السنوات التى تلت مؤتمر السلام الاول بالهاى ، وبذلك نستطيع أن نحكم بأن فكرة التحكيم الدولى قد انتشرت انتشاراً عظيما . أما فى الفترة التى أعقبت المؤتمر الثانى بالهاى فاننا نجد المعاهدة الفرنسية الامريكية الرقيمة ٣ أغسطس سنة ١٩١١ والمعاهدة الانجليزية الامريكية التى عقدت فى نفس اليوم ولكنها لم تبرم .

وليس من الواجب أن يغيب عن بالنا ما كان لمؤتمر الجامعة الامريكية الثانى من أثر محمود فى هذه السبيل ، لاسيا وأن هذه المؤتمرات قد اعتبرت نموذجا « لجامعة أوروبية » ولما كانت هذه الكلمة تضيق بالشرح فاننا نرجىء ذلك إلى حينه ، ونكتفى بان نقول باننا نجد فى القارة الامريكية مجالا للعمل الشديد المتواصل فى سبيل التعاون على تحقيق فكرة التحكيم الدائم ، وهو تعاون ينقص أوروبا كما ينقص الشرق نظراً للحروبات المتوالية والاحقاد السياسية . (راجع فيما يتعلق بالجامعة الامريكية

كتب فريد Fried «الجامعة الامريكية» طبعة سنة ١٩٠٨ وبوخى Büchi طبعة سنة ١٩١٤ Geschichte der panamerikanischen Bewegung

وإذا نحن نظرنا الآن الى الماضى ، ورأينا أعمال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وهى تدور على أعيننا ، وجدنا أنها مجموعة جليلة الشأن ، حيث نقف أمام رقى عظيم فى ميدان القانون الدولى ، وهو رقى فى الواقع لا اتصال له مطلقا بالمبادىء السياسية التى أعلنها الساسة فى القرن التاسع عشر على أنها مبادىء القانون الدولى وأساسه بالذات ، فلا مبدأ التوازن الاوروبى ، ولا مبدأ المشروعية ولا مبدأ القومية يمكن أن يكون لها فخر تحقيق هذا الرقى .

وعلى أية حال فليست السياسة هى التى تستطيع احراز هذا الرقى . لأن ما وقع من تقدم انما جاء نتيجة لازمة لاستظهار فكرة التضامن والاعتراف بالمصالح المشتركة التى تجمع اليوم بين الشعوب طراً .

ومما لاشك فيه أن الامم لم تكن قادرة على أن ترى فى ميدان القانون الدولى يوم كان ذا طبيعة سياسية غير ميدان ضيق ، أما اليوم فليس فى الامكان أن يزعموا هذا الزعم ، فقد نمت الحياة الدولية العصرية نماء متعددا ذهب إلى أن تناول كل ميدان القانون حتى أصبح فى الوسع أن نتكلم عن ازدهار القانون الدولى ازدهارا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة .

ولكن هل هذا الرقى واقعى ؟ وهل الرقى الذى أدركه العالم معنويا تحقق ماديا أيضا خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ؟ أم أن العالم قد خدعه المظهر الفنى والنظرى الطارىء على علاقة ما بين أجزاء العالم فتغالى فى تقدير القيمة الصحيحة للرقى ونسى الموضوع الجوهرى ؟ ان الحرب العظمى قد اكرهت الفقهاء على طرح هذا السؤال ولا مناص من العودة اليه عندما يقتضى المقام هذه العودة .

حل الخلافات الدولية سلميا

إن ذيوع اتفاقيات التحكيم على النحو الذى ذكرناه آنفا يثبت فى جلاء أن حكومات الشعوب قد بدأت تشعر بان أهم واجبات القانون الدولى فى العصر الحاضر

هى فى أن يكون للدول اجراءات تبيح لها تجنب الحرب واتقاء اضراره عن طريق حل خلافاتهم بالطرق السلمية .

فيما أن القانون الدولى العصرى يترك للدول ذوات السيادة الحرية التامة فى اعلان الحرب دون أن يكون لها مبرر مشروع فمن الواضح أن الضرورة تقضى لزاما بوضع إجراءات محدودة سابقة لوقوع الخلافات وجعلها تحت تصرف الخصوم بطريقة اجبارية حيث يكون من الجائز استخدامها ضمانا للسلام وسدا للابواب فى وجوه الحرب وسعيرها . ومهما كان اختلاف المهمات التى يعوز القانون الدولى اداؤها فان ايجاد إجراءات دولية ، أو الرقى بالاجراءات الدولية الحاضرة مهمة من أعظم مهمات هذا القانون فى الوقت الحالى .

ولقد عُنيَت مؤتمرات الهاى بهذه المهمة حتى لقد كان فى الوسع قبل الحرب العظمى أن نقول إن حل هذا المشكل كان أهم حادث تاريخى فى رقى القانون الدولى بلا شك .

كان رقى إجراءات القانون الدولى خلال القرن التاسع عشر قائما بوجه عام على أساس من القانون الخاص . ومن الواجب أن نقول إن العالم مدين لمؤتمرات الهاى بمحاولة اقامة هذه الاجراءات على قاعدة عالمية واحدة للجماعة الدولية كلها ، ولكن إذا كانت هذه المؤتمرات لم تحقق غرضها من هذه الناحية ، فان أهميتها عظيمة فى ميدان الاجراءات الدولية . فالمعاهدة الخاصة بتسوية الخلافات الدولية سلميا لا تزال إلى اليوم تلوح كأهم تبويب فى ميدان القانون الدولى ، ومن الواجب أن نعتبر اصلاح هذه الاجراءات كاعظم رسالة عهد باتمامها لفقهاء هذا العصر .

وفى الواقع ليس فى الوسع أن نتكلم عن قانون دولى مادام العالم محروما من وسيلة تنفيذية تمكن هذا القانون من تجنب الاعتماد على الاكراه والالتجاء إلى الشدة والقهر . وهذا النقص المعيب قد حاول أول مؤتمر للهاى أن يسده . فاتفاقية الهاى المذكورة آنفا قد أنشأت نظاما من الاجراءات الدولية ، إذ أعلنت أن جميع الدول الموقعة عليها تلتزم ببذل جميع جهودها فى سبيل تسوية الخلافات بالطرق السلمية .

ونظمت إجراءات حسن المسعى bons offices وإجراءات الوساطة Médiation .

وألفت لجان تحقيق وعنيت بالتحكيم على اعتباره أفضل الوسائل وأعدلها بالنسبة لحل بعض الخلافات الدولية . وأوصت بعقد معاهدات تحكيم ، وأسست محكمة دائمة للتحكيم ولكنها لم تنطو إلا على مكتب وقائمة بأسماء المحكمين ، وأعد قانون مرافعات لاستخدامه أمام محكمة التحكيم ولكن التقاضي أمام هذه المحكمة كان إختياريا ، فلكل دولة الخيار فى اعلان الخصم أمامها دون أن يكون مكرها على الحضور ، ولكل دولة أن تختار قضاتها من بين القائمة الخاصة بقضاة هذه المحكمة العليا الدائمة للتحكيم كى يفصلوا فى قضيتها .

قضاء مؤقت

فموقف هذه المحكمة موقف استثنائى محض . ولا شبه البتة بينه وبين القضاء العادى، وبما أن للمتقاضين كل الحرية ومطلق الارادة فى التقاضى فان من الجائز أن يتم الرضاء والقبول باختصاص هذه المحكمة فى بداية الخلاف ، ولكنها مع ذلك تبقى بعيدة عن أن يكون لها مميزات القضاء الداخلى .

ولما كان تعيين القضاة اختياريا أيضا فان ذلك يفضى إلى جعل صفة الدوام اسمية أيضا . ولذلك فلا يبقى شىء له الدوام والاستقرار فى كل هذا النظام غير قائمة القضاة أى قائمة أعضاء هذه المحكمة الذين يختار الخصوم منهم أعضاء جلسة التحكيم التى تفصل بين الخصمين أو الخصوم ، وإذا نحن أخذنا بكلمة المسيو « لويس ارنو » علمنا أن هذه المحكمة « ليست إلا حظيرة بها محاكم وقتية »

استقرار التحكيم

على أن التحكيم قد استقر ماديا ، فبعد أن كان متحيراً متنقلا ، لا استقرار له فى بقعة من العالم ، تنعقد مجالسه تارة فى ابهاء العرش والاعياد وطوراً فى بلدية جنيف حيث صدر الحكم الاشهر الخاص بالباخرة « الاباما » ، وهو الحكم الذى أثر تأثيرا عميقا فى الرأى العام العالمى وحمله على أن يجنح نحو تحقيق فكرة التحكيم الدولى . وقد رأينا هيئة التحكيم فى احدى المرات تتخذ مكان اجتماعها فى احد أبهاء وزارة الخارجية حيث أصدر البارون ده بورش حكمه الشهير سنة ١٨٩٣ فى القضية المعروفة باسم

« الدرافيل ذات الفراء » Phoques à fourrure التي كان كل من انجلترا والولايات المتحدة طرفي الخصومة فيها . ثم رأينا التحكيم في النهاية يستقر في الهاى.

مركز محكمة التحكيم بالهاى

كان التحكيم حتى سنة ١٨٩٩ متجولا ، ينتقل من بلد إلى آخر ، ومن مدينة إلى أخرى ، ويجرى وراء هذه القضية أو تلك . ولكن هذا البدوى الرحالة استطاع في تلك السنة أن يستقر ويصبح حضريا له محل اقامة يأوى اليه، فقد انتسب إلى احدى المدن التي ضرب فيها خيمته ثم أسس فيها منزله وهى مدينة الهاى حيث آوى أولا إلى نزل صغير انعقد فيها وأصدر حكمه في قضية « كاليفورنيا » الشهيرة ولكنه استطاع فيما بعد أن يسكن قصره الفخم في الهاى بفضل أحد سراة الامريكانيين الذين انحدروا من سلالة اسكتلندية ، واتفق الدول على أن يقوم كل منهم بقسطه في تجميل هذا القصر بما يتفق والعبقرية الفنية الذائعة فيها، فاختصت جنيف بما يتعلق بالزمن، وايطاليا بالنقش والتمويه، وفرنسا بالستائر التي وضع رسومها استاذ بارع.

فاهم نقطة في نظام سنة ١٨٩٩ كانت اذن استقرار التحكيم ، وإذا لم يكن هذا هو الاستقرار الصحيح فانه على الاقل الاستقرار الاسمى الذي يقرب من الاستقرار المادى .

طرح الخلاف على المحكمة اختيارى

ولكن من الواجب أن نلاحظ مرة أخرى أن الالتجاء إلى هذه المحكمة العليا إختيارى ، ففي مقدور الدول ألا تقبل تسوية مسائلها المختلف عليها عن طريق التحكيم ، ولها أيضا أن تطرح مظلمتها على محكمة تحكيم أخرى غير محكمة الهاى . على أن للدول أن تعين بنفسها وفي حرية أعضاءاً لا حصر لعددهم في هذه المحكمة كي تتألف منهم الدائرة المختصة بفض النزاع

ضآلة المشروع ونقصه

إن إنشاء هذا النظام الذي يعتبر خطوة في سبيل تعميم التحكيم للفصل في المنازعات.

الدولية قد أدى إلى اضطراب الاحوال وتعكير الصفو ، ولكن رغم هذا كله فان الواجب يقضي بالاعتراف بان ماوصل اليه مؤتمر الهاى كان ناقصا وضئيلا، ولقد كان للوفدالفرنسي فى هذا المؤتمرضلع كبيرفى بيانهذا النقص ، ولقدقالالمسيو «دستورنل ده كونستان » سنة ١٨٩٩ :

لقد أنشأنا محكمةعليا هى المحكمة الدائمة للتحكيم . ولكن هذه المحكمة إختيارية أصليا ، ولا يجوز أن تعمل من تلقاء نفسها بمجرد إنشائها ». وشبه هذه المحكمة بطفل احيطساعة ميلاده بشياطين الحظ التعس ، وأراد بذلك السوابق العملية والاوهام ، وتساءل بعدئذ عن الوسيلة التى ينقذ بها هذا الطفل من مصيره التعس ، وأجاب بان الواجب يقضي بان ينص فى الاتفاقيـة على حل الخلافات الدولية سلميا .

ان هذا النص الذي أراده المسيو « دستورتل ده كونستان»هو المادة (٢٧) من الاتفاقية ، وهى مادة جوهرية من ناحية نتائجها ،ومن جهة النور الذى تلقيه على بعض مبادىء القانون الدولى ، إذ قالت هذه المادة : « ترى الدول الموقعة على هذه الاتفاقية ان الواجب يقضي عليها فى حالة التهديد القوى بوقوع خلاف بين دولتين أو أكثر أن تذكر هاتين الدولتين أو هذه الدول بأن أبواب محكمة التحكيم مفتوحة أمامهما أو أمامهم . ولذلك فانهم يصرحوا بان تذكير الدول المتنازعةبالنص السابق من الاتفاقية والنصح بالالتجاء إلى المحكمة العليا الدائمة لايجوز اعتباره إلامن قبيل حسن المسعى . » ومن هذا نلم بالطريقة التى تتبعها الدول فى الحيطةعندما يصرحون بان من المسموح به تذكير الدولتين المختلفتين بان هناك نظاما للعدالة الدولية ماثل فى المحكمة العليا للتحكيم بالهاى . وهى المحكمة التى يجوز للخصمين أن يتوجها اليها .

كما نلم بالطريقة التى يلح بها الموقعون على الاتفاقية فى سبيل تفهيم الدول انمعنىهذا النظام ليس التدخل الذى لاتقبله دولة، وإنما معناهأنه طريق من طرق حسن المسعى الذى أوصت به الاتفاقية فى مناح أخرى منها .

التوصية أدبية

ولكن الخوف من الاعتداء على السيادات القومية شغل البال من جراء نظام التحكيم وإنشاء المحكمة العليا للتحكيم الدولى بالهاى . ولذلك فكر البعض فى إيجاد نص صريح يفيد ان الغرض من التصريح بالالتجاء إلى محكمة التحكيم الدائمة ليس إلا القيام بالواجب دون أن يكون قصداً إلى التدخل الغير المباشر فى الشئون الداخلية لدولة أو عدة دول ، أو أى تدخل كان .

لقد تكلمت الفقرة الاولى من المادة (٢٧) عن هذا المبدأ بقولها : « تعتبر الدول الموقعة على هذه الاتفاقية أن الواجب يقضى عليها . . . الخ . » فالواجب يقضى بهذا التذكير الذى جاء تطبيقاً للفكرة التى شرحها أحد مندوبي بلجيكا فى مؤتمر الهاى سنة ١٨٩٩ .

لقد قال البارون «ديكان» ' Descamps » : « على الدولة الثالثة — والدولة الثالثة فى حالة الحرب هى الدولة المحايدة — واجب يقضى بإدارة حقوق ومصالح الدول المتحاربة وفاق قواعد السلم . un devoir de pacigerat ومعنى هذا الواجب هو أن تحافظ الدولة الثالثة على السلم وتعمل على صيانته مادامت الحرب لم تقع ، أما إذا وقعت فعليها أن تحاول العمل على الاحتفاظ بالسلام، فواجب الدول المحايدة خلال الحرب ليس واجباً سلبياً فقط ينحصر فى الامتناع والكف وإنما هو واجب إيجابى أيضاً حيث يتناول العمل للسلام ، ومن هذا الواجب اشتقت المادة (٢٧)

ولكن إذا كان اعلان هذا الواجب منطبقاً تمام الانطباق على العدالة فانه مع ذلك واجب أدبى ، حيث لا يجوز أن يكون واجباً قانونيا إلا إذا ضمنت الدول وسائل تنفيذه ، وليس من أثر فى القانون الدولى لهذه الوسائل . إذ للدول الحرية فى أن يلفتوا أولا يلفتوا نظر الدول المتنازعة إلى أن أبواب محكمة التحكيم الدائمة مفتوحة ، وأعظم دليل على ذلك انه لم يحدث منذ سنة ١٨٩٩ إلى الآن أن لفتت إحدى الدول نظر دول متنازعة إلى محكمة التحكيم الدائمة ، وإذن فنص المادة (٢٧)

لم يطبق ، وإذا كان له من الناحية الادبية أهمية كبرى ، فان أثره منعدم من الناحية التطبيقية .

تبويب قانون الحرب

وإلى جانب هذه الاتفاقية التى نظمت الاجراءات رأينا مؤتمر الهاى الاول يعنى بتبويب حق الحرب البَرِّيَّة . وبذلك استطاع هذا المؤتمر أن يحقق مافشل فى تحقيقه مؤتمر بروكسل المنعقد فى سنة ١٨٧٨ .

ولقد نظر المؤتمر الاول للهاى أيضا فى وضع اتفاقيــة تقضى بتطبيق مبادىء اتفاقية جنيف على الحرب البحرية . ولم يعن هــذا المؤتمر بغير هــذا فيما له مساس بالحرب البحرية . ولــكنه قد وَقَّع فى الوقت نفســه ثلاثة تصريحات خاصة بمنع إلقاء القذائف والمفرقعات من البلونات ومنع استخدام الغازات الخانقة وما يماثلها من غازات ومنع استعمال رصاص دمدم . وفضلا عن هذا فان المؤتمر المذكور قد أعرب عن أمان فيما يتعلق بتحديد السلاح وتنقيح اتفاقية جنيف وحق الحيدة والحرب البحرية .

ليس فى وسعنا أن نمحص هنا كل ماشتمل عليه هذا التبويب الخاص بالقانون الدولى ولــكن من الواجب أن لانغفل تقدير هذا المجهود فى ميــدان رقى هــذا القانون .

إننا إذا راجعنا كتاب « فريد » عن «مؤتمر السلام الاول» نجد كل المقدمات قد جاءت لاحباطه بعد الدعوة التي وجهها القيصر مباشرة ، ولقد نجحت الدعاية فى فى هذا السبيل . ولم يقتصر التأثر بهذه الدعاية على دوائر الجماهير بل شمل أيضا الدوائر العلمية الخاصة بالقانون الدولى .

وإذا نحن راجعنا كتاب البروفســور نيبولد Nippold . O - طبعة سنة ٩٠٧ ص ٦٠٤ نجده يقول بهذه الصدد : « ان مؤتمرات القانون الدولى هى الهيئة الدولية التى حق عليها أن تمهد لرقى القانون الدولى . فمن بين مؤتمرات القانون الدولى نجد

أن مؤتمرات الهاى هى التى تحملت عبء الرقى باجراءات القانون الدولى . وهـذا العبء ينحصر بصفة عامة فيما يلى :

«من الواجب العمل على زيادة الواجبات الدولية الخاصة بالدول على أن لا تقتصر تلك الزيادة على الدول المختلفين فيما بينهم وإنما تتناول أيضا الدول المحايدة ، لانك لا تجد لمبدأ القانون الدولى المدعو بتضامن المصالح التعبير المرغوب فيه إلا فى مجرد الاعتراف التام بالالتزامات التى يلقى أداؤها على عاتق جماعة الدول »

وإذا نحن خضنا التفصيل وجب علينا أن نلاحظ ان مؤتمرات الهاى كان عليها أن تنشىء التزامات قانونية . ومن الواجب أن نفسر الفقرة الاولى من المادة (٣) بمعنى ان التزام استعمال وسائل القانون هو التزام قانونى ، هذا ، إلى ان من الواجب أيضا أن تؤدى هذه المادة إلى إنشاء التزام قانونى خاص بعرض الوساطة . وكذلك من الواجب أن تنشىء المادة (٩) التزاما قانونيا هو التوجه إلى لجنة تحقيق عند الحاجة . أما المادة (١٦) التى أوصت بالالتجاء إلى التحكيم ، فقد كان من الواجب محو القيود منها . على أن يحل فى المادة (١٩) محل مجرد النصيحة التزام برفع الخلاف إلى محكمة التحكيم . كذلك كان من الواجب صبغ المادة (٢٧) بصبغة التزام قانونى بالمعنى الصحيح .

البابا ومؤتمر السلام

ومما هو جدير بالملاحظة ان البابا لم يدع إلى مؤتمر الهاى سنة ١٨٩٩ . ولقد بذل المؤتمرون مهارة فائقة فى سبيل تبرير هذا الموقف ، وبخاصة عند وضع الاتفاقات الخاصة بحل الخلافات الدولية بالطرق السلمية ، إذ تقرر ان هذه الاتفاقات هى اتفاقات مقفلة ، ومعنى ذلك أنه لا يجوز لاصحاب السلطان (Puissances) الذين لم يدعوا إلى مؤتمر الهاى أن يشتركوا فى العمل بهذه الاتفاقات إلا بموافقة جميع أصحاب السلطان الذين كانوا أعضاء فى المؤتمر . وهذه هى الظاهرة المميزة للاتفاقات المقفولة . فاتفاق جميع الموقعين على المعاهدات المتولدة عن مؤتمرات امر ضرورى لاشتراك أصحاب سلطان آخرين فى العمل بهذه المعاهدات .

وقولهم أصحاب سلطان آخرون دون قولهم دول آخرون قد جاء بناء على اقتراح المسيو « رينو » Renault ، ولم يعترض ممثل ايطاليا على هذا الاقتراح بل تركه يسجل فى الاتفاق مشفوعا بابتسامة الشكر . لان بين كلمة دولة وكلمة صاحب سلطان تشاكل فى المعنى ، فعند ما يقال صاحب سلطان (Puissance) ولا يقال دولة يكون المفهوم فوراً ان الفكرة منصرفة إلى البابا ولى الامر Souverain دون رئيس الدولة (chef d'Etat) ومن المسلم به أن الولاية الادبية أو السلطان الادبي أشد وأقوى من السلطان المادى . وإذن تكون الاتفاقية المقفلة مفتوحة أمام البابا للتوقيع على البروتوكول بعد موافقة جميع أطرافها على فتحها .

على أن الجدير بالملاحظة أيضا هو أن المؤتمر الذى يسعى إلى تأييد السلام لم يستطع أن يحصل على القوات التى تضمن استتباب السلام فى العالم ، وهذه الاتفاقية الناقصة نقصا فاضحا فيما يتعلق بصيانة السلام عن طريق حل الخلافات الدولية بالطرق السلمية قد جاءت اتفاقية مقفلة بينما اتفاقية قوانين الحرب وعاداتها جاءت اتفاقية مفتوحة . وما ذلك إلا لانهم كانوا موقنين بان البابا لا يوقع معاهدة خاصة باعمال الجيوش خلال المعارك الحربية .

ولقد علق على ذلك المسيو «جوفر ده لابراديل» فى ص ٢٩ من دراسة القانون الدولى لقسم الدكتورار بجامعة باريس سنة ١٩٢٥ — سنة ١٩٢٦ بقوله : « عندما نعثر على تصريح من الجائز أن يكون له قانونا معنى معين فان هذا المعنى لا يمكن أن يكون له أى أثر عمليا ، ومثل واحد يكفى لاثبات صحة هذا القول . ففى التصريحات التى تتألف منها الثلاثة اتفاقات الخاصة بالحرب وتوسيع تطبيق اتفاقية جنيف ، والحلول السلمية للخلافات الدولية وهى مواد الأعمال التى وضعها مؤتمر الهاى — يوجد نص يمنع بتاتا القاء قذائف من أعلى الطيارات ، ولقد تقرر هذا المنع بالاجماع لمدة خمس سنوات ، ولقد جاء هذا المنع بالاجماع لان القاء القذائف من أعلى الطيارات لم يكن من الجائز فى ذلك الحين ، ولما جاء اليوم الذى أصبح فيه استخدام الطائرات ميسورا وأمكن فى سهولة القاء القذائف من أعلاها لتصيب الهدف المرغوب فيه عدلت الدول

عن حكمها الأول ولم يبق أثر لهذا المنع الاجماعى الخاص بالقاء القذائف من أعلى الطائرات ، فأنت ترى الدول منذ اللحظة التى يصبح من الجائز فيها أن يكون للتصريح معنى مادى تعدل عن مبدئه وتقبل وسيلة الحرب إذا كانت عملية ومنتجة ، وهذه الطريقة هى إذن طريقة تدعو إلى الشك والريبة ، وسبب قوى للحذر والتشاؤم من الاعمال الدولية ، ومن الواجب عند قراءة النصوص بلا استثناء سواء فى المواد الدبلوماسية أو المواد السياسية ألا نخدع بالظواهر وألا نقف عند الواضح منها ، وانما يجب علينا أن نبحث عن الحقائق التى انطوت عليها تلك النصوص ، وليس من المغالاة أن نقول إن الواجب يقضى علينا فى كثير من الظروف أن نتساءل عما إذا لم يكن للنص غرض خفى خلاف ذلك الذى نص عليه صراحة ، إذ قد رأينا الساسة وهم يتكلمون فى ضمان الكيان الارضى للدولة العثمانية يضمرون فى نفوسهم الاعتداء على هذا الكيان باسرع ما فى الامكان . فعندما نكون أمام نصوص سياسية أو دبلوماسية نرى أن الواجب يقضى علينا بأن ننظر عن قرب جدا إلى ما تنطق به هذه النصوص ، وإلى ما يمكن أن تنطق به ، وهذا هو ما تنطق به وحده ، لأن ما يمكن أن تنطق به وحده مختلف تمام الاختلاف عما تنطق به صراحة ، وكفى ما وقع فى مؤتمر الهاى الاول سنة ١٨٩٩ برهانا على صدق هذا القول »

مؤتمر الهاى الثانى

من ١٥ يونيه إلى ١٨ أغسطس سنة ١٩٠٧

يرجع عقد مؤتمر الهاى الثانى إلى مجهود المستر روزفلت رئيس الولايات المتحدة ولكن التقليد الذى جرى عليه المؤتمر الأول جعل القيصر يطلب من ملكة هولندا أن تتفضل بدعوة مؤتمر ثان إلى الانعقاد . ولقد اشترك فى هذا المؤتمر جميع دول أمريكا اللاتينية التى لم تشترك فى المؤتمر الاول ، إلا دولة المكسيك ، وهذا خلاف الست والعشرين دولة التى اشتركت فى المؤتمر السابق .

تناول المؤتمر الاول علاوة على موضوع التحكيم وتحديد السلاح وضع

قوانين الحرب البريـة على الخصوص . أما المؤتمر الثـانى فقد عنى على الخصوص بقوانين الحرب البحرية فضلا عن النتـائج التى وصل اليها من ناحيـة توطيد دعائم السلام ، إذ انتهى به الأمر إلى وضع ١٣ اتفاقية منها سبع اتفاقيات خاصة بالحرب البحرية ، على أن قانون الحرب البرية قد تعـدل فى نواح كثيرة لان اتفاقية سـنة ١٨٩٩ وملحقاتها الخاصة بقوانين وعادات الحرب البرية قد تناولها التمحيص والتعديل فى سنة ١٩٠٧ .

إن عمل مؤتمر سـنة ١٨٩٩ قد انقسم إلى شطرين : شـطر خاص بذات الاتفاقية التى انطوت على عدة مواد وجيزة ، وشطر آخر خاص باللائحة الملحقة بالاتفاقية وهى التى اشتملت قوانين الحرب وعاداتها .

ولقد ادخل فى سنة ١٩٠٧ على اتفاقية سنة ١٨٩٩ ذاتها تعديلات خاصة بقوانين الحرب وعاداتها . ففى خلال الفترة التى انقضت بين ١٨٩٩ وسنة ١٩٠٧ عمد الدول الموقعة على تلك الاتفاقية إلى تنفيذها بلوائح أدخلت على قوانين جيوشها ، ولقد حدث عند تنفيذ هذه الاتفاقيـة أن أصـدرت المانيا وثيقة خاصـة بذلك تحت عنوان : « عادات الحرب فى قانون الحرب البرية » . ولـكنها اطلقت ليديها العنان وتغالت فى حريتها تلقاء نصوص اللائحة الملحقة باتفاقية سنة ١٨٩٩ وتلقاء روح هذه الاتفاقية أيضا ، فترتب على هذه الحرية قلق شديد دعا للمانيا فى سنة ١٩٠٧ إلى أن تعمل على تهدئة الخواطر ، وتطمين الرأى العام العالمى حيث صرحت من تلقاء نفسها بان إتفاقية سنة ١٨٩٩ لم تكن كافية ، ذلك بان هذه الاتفاقيـة التى نصت على قواعد الحرب البرية لم تؤيد هذه القواعد باداة تنفيذية اكراهية مع أن هذه الاداة ضرورية حتى لقد جاءت المانيا إلى المؤتمر قصداً إلى اقتراحها . وهذه الاداة هى مالم ينص عليهـا فى الاتفاقية الخاصة بقوانين الحرب . وإنما نص بالفعل على هذه الوسيلة فى الاتفاقية المعدلة الرقيمة ١٨ اكتوبر سنة ١٩٠٧ بما يأتى :

« تفرض على المخالف غرامة فى حالة الافتئات على قوانين الحرب وعاداتها » (مادة ٣ معدلة) فـكل طرف بين أطراف الاتفاقية يفتات على نصوص اللائحـة

يكون مسئولا ماليا . وتترتب هذه المسئولية على جميع الاعمال التى يرتكبها افراد تابعون للقوات المسلحة للدولة الموقعة على الاتفاقية (اتفاقية رقم ٢ من أعمال مؤتمر سنة ١٨٩٩ . وهى التى يشار اليها برقم ٤ فى أعمال مؤتمر سنة ١٩٠٧)

ضعف هذه الوسيلة

لسنا بحاجة إلى أى مجهود لنبين ضعف هذه الوسيلة التى تتطلب زهدا عاما فى المزاحمة الدولية حتى يتم العمل بها، إذ يكفى أن تفكر دولة واحدة فى الاعتداء على قوانين الحرب وعاداتها المنصوص عليها فى اتفاقية سنة ١٨٩٩ التى تكاد تكون صورة من اتفاقية سنة ١٩٠٧ حتى تعتدى جميع الدول عليها أملا فى النصر . على أن الدولة التى ترى الاعتداء كفيلا بالنصر لا تتردد فى ارتكاب الاعتداء بل انها لا تتأخر عن ارتكاب جميع الجرائم الحربية التى تراها ضرورية لنجاحها المفزع الذى يعقبه النجاح ثم النصر : وفى هذه اللحظة تصرح للمغلوب وللعالم الذى يطأطىء الرأس دائما أمام الغالب أنها ستطبق القانون الدولى وتحترمه . وتعلن أنها أخذت على نفسها عهدا فهى تبر به، وقطعت موثقا فهى تنفذه، ولا شىء أشرف ولا أعدل من ذلك . إن هذا العهد الذى قطعته هو ما نص عليه فى المادة الثالثة من اتفاقية سنة ١٩٠٧ : وعليه فهى تدفع غرامة عن كل اخلال قام به جيشها على نقيض هذه المادة . فهى اعتدت على الحق وثبت هذا الاعتداء بالدليل، اذن يجب أن تدفع عن هذا الاعتداء الثمن المتفق عليه ، فاذا مادفعت أدارت وجهها وقالت لجميع من يتبعونها فى هيبة ورهبة وتطلع الى أعمالها « إننى نفذت القانون الدولى وانصفت المادة الثالثة من اتفاقية الهاى لسنة ١٩٠٧» فاذا كان هذا هو احترام القانون فان هناك ماهو أنكى . نعم هناك التساؤل عن مصدر هذه الاموال التى تدفعها الدولة المعتدية تعويضا عن افتئاتها على القانون والعادات الحربية . إن ارتكاب الجرائم كان قصداً إلى ضمان الانتصار فى النهاية . وهاهو النصر قد لبى نداء الظلم والتدمير والتخريب. ولما كانت المسألة مسألة تطبيق العدالة الدولية، وكان لا بد من سريان قانون الحرب وعاداتها فى انصاف، فقد

وجب على الظافر أن يطالب المغلوب بالتعويضات الحربية وإذن يكون المغلوب هو دافع التعويض عن ارتكاب الجرائم، وهو دافع التعويض فوق ذلك أجراً للظافر على ارتكاب فظائعه وجرائمه ضد قوانين الحرب وعاداتها الانسانية والحق .

هذه هى الوسيلة التى نصت عليها المادة الثالثة من اتفاقية الهاى الرقيمة ١٨ اكتوبر سنة ١٩٠٧ وهى الوسيلة التى اقترحتها المانيا فى الوقت الذى كانت تفكر فيه فى اعلان الحرب، وهى وسيلة ضعفها واضح لايحتاج إلى برهان، وليس هذا الضعف قاصراً على هذا الموضوع بل انه يتناول أيضا نظام الحرب ذاته .

لاقيمة للصفة الاجبارية

لقوانين الحرب

لقد زعموا فى سنة ١٨٩٩ و ١٩٠٧ إن الاتفاقات الخاصة بقوانين الحرب وعاداتها لاتكون اجبارية إلا إذا وقع عليها جميع الدول المشتبكة فى الحرب . فاذا فرض واشتبكت دولتان من الموقعين على هذه المعاهدات فى حرب ثم دخلتها دولة ثالثة لم توقعها فان الدولة لاتحترم هذه المعاهدات ازاء الدولة الثالثة فحسب بل إنها لاتحترمها أيضا تلقاء الجميع .

إن فى هذا نصا يعرقل مساعى السلطان الدولى المنظم لقوانين الحرب وعاداتها ولقد استخدم فى بداية الحرب العظمى دخول الدول التى لم توقع هذه المعاهدة فى سبيل عدم تطبيقها والزعم بان التعهد باحترامها قد انحل عن الموقعين عليها بمجرد اشتباك من لم يوقعها فى القتال .

النتائج

ان اتفاقات سنة ١٨٩٩ وسنة ١٩٠٧ رغم مالها من شأن خاص بقوانين الحرب وعاداتها فانها لم تنته إلى نتائج دقيقة حتى فى هذا الميدان المحدد لها .. ومن العبث

القول بان أنصار السلام لم ينظروا بعين الرضا إلى تحول مؤتمر السلام إلى مؤتمر تنظيم قوانين الحرب وعاداتها . فهاجموه فى شدة ولاسيا أنصار السلام من الامريكانيين الذين أسندوا لهم هذه القصة : « لقد ذهب أحد المبشرين فى يوم من الايام إلى المتوحشين أكلة اللحوم البشرية . ولقد كان من الواجب عليه تنصيرهم ، وبعد أن قضى هناك فى إحدى الجزر الضالة فى الاقيانوسية عدة سنين عاد إلى موطنه فسأله أهل بلاده هل نجحت ؟ فأجاب نعم انى وصلت إلى نتيجة .

« إذن هم عدلوا عن أكل لحوم البشر . . . ؟ لا ولكنهم يأكلونها اليوم بالشوكة والسكين . »

هذا مايراه أنصار السلام فى نتائج مؤتمرى الهاي . وإذا أردت أن تعرف الحقيقة فاعلم أنهم وضعوا مذهبا للحرب دون أن يقضوا عليها . ومع ذلك فما هى النتيجة التى وصل اليها مؤتمر سنة ١٩٠٧ فيما يتعلق بتحديد السلاح والتحكيم .

تحديد السلاح

لقد جاءت نتائج تخفيض السلاح فى مؤتمر سنة ١٩٠٧ أقل منها فى سنة ١٨٩٩ ذلك بانهم فى سنة ١٨٩٩ طلبوا تحديد السلاح على قاعدة الامر الواقع . ومن سنة ١٨٩٩ إلى سنة ١٩٠٧ سار التسليح فى سبيل التقدم والزيادة دون أن يرجع خطوة إلى الوراء وفى سنة ١٨٩٩ قبل الدول النص فى برنامج المؤتمر على تحديد السلاح وأما فى سنة ١٩٠٧ فلم يتسن ذلك إلا فى جهد جهيد . ولقد مالت بريطانيا لهذا الرأى ولكن ميلها هذا لم يصل إلى حد التوصية باتباعه، ذلك بانها مالت اليه من الناحية البحرية فحسب . فالسبب خاص وسياسى وعملى لان المانيا كانت تزاحم يومئذ بريطانيا مزاحمة شديدة جدا ، فانجلترا التى كان لها أسطول قوى رأت هذا الرأى حتى تحتفظ بتفوقها فى هذا السباق الحربى البحرى . فاذا كانت انجلترا مالت إلى هذا الرأى فمعنى ذلك أنها رأت فى المبدأ الذى وضعته مايغنيها عن زيادة التسليح فى سبيل الاحتفاظ باستقلالها ، إذ وضعت معياراً لهذا التسليح وهو أن تكون دائما متفوقة فى تسليحها على تسليح دولتين من أقوى الدول البحرية أو على الاقل معادلة لهما فى القوة .

هذا هو السبب الذى دعا مندوب انجلترا إلى أن يقول : إن بريطانيا العظمى شديدة الرغبة فى أن ترى مؤتمر الهاى فى سنة ١٩٠٧ يعنى بالتسلح البحرى .

أما المانيا فانها عارضت فى ذلك فلم يؤدِ الامر إلى تحويل المشروع على لجنة يفشل كما فشل سنة ١٨٩٩ ، ولكنه نوقش فى جلسة عامة من جلسات المؤتمر حتى لا يفحص فحصا جديا يقنع الرأى العام العالمى ، وتبقى المناقشة سطحية لا تمس الموضوع ، فكان أن صيغت الفكرة وفاق بروتوكول وضعت نصوصه من قبل فى عناية ودقة ووضوح .

لقد وقف السير « جراى فرى » ممثل انجلترا الاول وألقى تصريحا يؤيد به تحديد التسليح فلم يعقبه أية مناقشة ، ثم وافق المؤتمر على نص سبق إعداده قبل إثارة الموضوع . فمؤتمر الهاى كان قد انتهى فى هذا الموضوع إلى أمنية وقرار ، أما مؤتمر الهاى الثانى فانه انتهى إلى قرار . وأما تحديد السلاح الذى لاح للمؤتمر فى سنة ١٨٩٩ أنه مرغوب فيه كما يستدل على ذلك من نصوص محاضر المؤتمر فقد أصبح فى سنة ١٩٠٧ مرغوبا فيه جداً ، والتقدم الذى أحرزه العالم الدولى فى الفترة التى انقضت بين المؤتمرين هو إضافة ظرف (جداً) إلى كلمى مرغوب فيه .

التحكيم والمؤتمر الثاني

مرت مسألة التحكيم بمؤتمر الهاى الثاني بدورين، ولقد أمل الجميع فى الدور الاول أن ينتهى المؤتمر إلى توقيع جميع الدول على معاهدة بالتحكيم الدائم الاجبارى . ومر الدور الثانى على أمل الوصول إلى وضع القواعد الاساسية للتحكيم الدائم الاجبارى .

القواعد الاساسية للتحكيم

وفى مشارطة التحكيم

عندما يقوم خلاف بين دولتين يمضى كل منهما اتفاقية تسمى مشارطة تحكيم Claue Compromissoire وإذا كان القانون المدنى الفرنسى فى المادة السادسة

بعد الالف وقانون المرافعات المصرى فى مادتة ٧٠٤ أهلى و٧٩٣ مختلط قد حرما الاتفاق على التحكيم قبل وقوع الخلاف فليس المراد من ذلك حرمان الطرفين المتنازعين من أن يختارا لنزاع معين حكمين معينين لاداء وظيفة القاضى ، ولكن معنى ذلك هو انه لا يجوز عمل مشارطة تحكيم ينص فيها على خلاف سيقع بالتحديد وعلى قضاة سيفصلون فيه بالتعيين ، ذلك بانه ليس فى القانون الفرنسى والقانون المصرى تحكيم إلا بالنسبة لنزاع واقع .

ان مشارطة التحكيم فى القانون الدولى لا تكون إلا إذا وقع النزاع كما هو الحال فى القانون الخاص . فمتى وقع النزاع عين الموقعون على المشارطة قضاتهم وبينوا فى وضوح تام الموضوع المتعلق بالمهمة الملقاة على عاتق هؤلاء القضاة . ولكن رغم ذلك فان هناك وسيلة عملية لها مزايا جليلة الشأن من ناحيتى القانون الداخلى والقانون الدولى العام وهى أن يقرر المتعاقدون مقدما احالة طائفة معينة من المنازعات التى يعرفون طبيعتها دون نوعها على حكم (ومن الجائز أن يكون هناك واحد أو أكثر حسب الاحوال) للفصل فى هذه المنازعات كلما تولد نزاع منها ، وبهذه الطريقة تستطيع أن تفرق بين التحكيم الدائم والتحكيم الخاص ، وبهذه الطريقة تميز أيضا بين التحكيم العام المسمى بالفرنسية compromis ومشارطة التحكيم clause compromissoire.

فكيف إذن يصبح من الميسور الحصول على اتفاقية بالتحكيم الدائم ؟ إن فى بطون التاريخ أمثلة عديدة ولكنها وقعت بين دول تكاد علاقاتها ببعضها لا تذكر وبعدت عن بعضها بعدا سحيقا جعل من المتعذر حل الخلافات والمنازعات بغير طريقة التحكيم ، إذ ما هى القيمة التى يمكن أن تكون لتحكيم بين سويسرا والصين أو بين انجلترا وسويسرا مثلا ؟ ولكننا نلاحظ أن مجلس الشيوخ بالولايات المتحدة يتدخل لاحباط مشروع معاهدة تحكيم تعقد بين انجلترا وهذه الدولة الامريكية الكبرى ، عن طريق رفض التعاون مع حكومة بلاده بصدد هذه المعاهدة بعد امضائها . وهنا تظهر أهمية العناد فى سبيل التمسك بسيادة الدولة واستقلالها .

وإذا قلنا إن مجلس الشيوخ لم يقر هذه المعاهدة فى صورة رفض التعاون مع الحكومة فما ذلك إلا لتعذر استعمال كلمة موافقة Approbation التى يرى البعض خطأ

انها مرادف كلمة ابرام Ratification ، لان كلمة ابرام تنطبق على عمل صادر من السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية ، فاذا أبرمت السلطة التشريعية محالفة فان هذه السلطة لا تقوم بالابرام ذاته وانما توافق على الابرام الذى يتم من جانب السلطة التنفيذية ، أما إذا تدخل مجلس الشيوخ فانه يبدى رأيه ورضاه ، فكلمة : « موافقة برلمانية » غير كافية ، وكلمة « ابرام » غير صحيحة وما يقال هو أن مجلس الشيوخ يبذل معاونته .

الصعوبات التى قامت فى الهاى

ضد معاهدة تحكيم عام دائم اجبارى

لقد كان فى وسع المؤتمر أن يخطو خطوة كبيرة فى سبيل السلام إذا هو وقع على معاهدة تحكيم عام دائم بين الدول التى حضرت مؤتمر الهاى الثانى المنعقد سنة ١٩٠٧ ولكن عندما كاد الاتفاق يتم على فحوى هذه المعاهدة ، أى على الاجراءات المتعلقة بحل المتازعات الدولية بطريقة التحكيم العام الاجبارى رأينا ممثلى الدول ينازعون فى ذلك ولا سيما ممثلى ألمانيا .

موقف الوفد الالمانى

لقد لوحظ أثناء المؤتمر الاول المنعقد فى الهاى سنة ١٨٩٩ ان ممثلى ألمانيا كانوا على جانب من الضعف على نقيض المندوبين الالمان فى مؤتمر سنة ١٩٠٧ فانهم كانوا على جانب من القوة وبخاصة اثنان منهم ، قد اختلفا مذهبا وتباينا مشربا شخصيا ، وتناقضا أخلاقيا ، أحدهما البارون مارشال « ده بيبير شتين » وثانيهما موظف فى وزارة الخارجية هو المسيو كريج .

كان البارون مارشال فقيها بحكم أصله ، ولقد شغل مركزا فى القضاء ثم انخرط فى السلك السياسى ، ثم صار فيما بعد سفيرا لالمانيا فى الاستانة . فكان إذن

رجلا ممتازاً جداً يعرف تمام المعرفة أن يخلق حوله جوا من العطف والثقة مضافا إلى ما كان عليه من عظمة وبشاشة .

أما الدكتور كريج فهو روسى النشأة . وشغل وظيفة مستشار مفوضية أو فقيه لوزارة الخارجية . فكان إذن موظفا بحكم العقيدة ، يعرف جيدا أن يتبع التعليمات التى أعطيت له أى انه كان يعرف جيدا أن ينفذ الاوامر التى لا يتلقاها عن نفسه إذا طبقنا اصطلاح الموظفين . ولقد كان الدكتور دقيقا مواظبا على العمل فجعل معاونيه يعملون فى نظام مطلق لا مثيل له فى تاريخ المؤتمرات . ولكنه ما كان يخلق حوله الاصدقاء ولا جو العطف والثقة والوداعة . غير أنه مع ذلك كان يعرف كيف يناضل ويؤيد حتى النهاية ، فى عزم ودقة ، وجهة النظر الالمانية ، حتى لقد كان فى الامكان القول بأن الدكتور كريج يمثل الفكرة الالمانية ، والبارون مارشال يخلع عليها الشكل الذى يلقى الطمأنينة إلى روع المؤتمرين .

ولكن ألمانيا كانت قد أعلنت عداوتها فى سنة ١٨٩٩ على التحكيم باسم الحق الالهى — ذلك بان الامبراطور لم يقبل أن يضع قرارا من اختصاص دولته تحت تصرف عدة فقهاء ليصدروا حكمهم عليه محتذيا على وجه التقريب حذو جده فردريك الاكبر الذى زعم أن ليس له أن يسبب قراراته ، إذ من غير اللائق بالملوك أن يدعوا أحكامهم عرضة لان ينتقدها هؤلاء الصغار الذين يسمون فقهاء . وبناء على هذا المبدأ ذاته رفض الامبراطور غليوم فى سنة ١٨٩٩ العمل بالتحكيم ، ولكن « كريج » الذى كان موضع ثقته ونصحه بأن يرى ذلك الرأى قد جاءت مشورته وحشية ، ولم يصب كبد الحقيقة ؛ أما البارون مارشال فلم يرتكب هذه الغلطة . فبما أنه خصم التحكيم فقد وجب عليه أن يظهر نصيره ، ولذلك رأيناه يعمل على اخفاق اقتراح التحكيم الاجبارى فيما بين جميع الدول الممثلة فى المؤتمر ولكن بصورة تدع الناس يظنون انه يعمل لخدمته ، فقد رأيناه يقول : « إننا إذا أبرمنا هذه المعاهدات بين دولتين أو ثلاث أو أربع كان فى امكاننا أن نقطع شوطا بعيدا بالتزامنا الالتجاء إلى التحكيم . ولما كان هذا العدد الاول يثق بعضه ثقة كبيرة فان هذا العامل يدفعنا إلى توسيع التحكيم بالنسبة لمسائل عديدة . أما لو كنا على العكس عشرين دولة أو

خمس وعشرين أو ثلاثين أو أربع وأربعين دولة كما نحن الآن فإن درجة الثقة لا تكون كما هي حالتها في العشر دول الاولى ، وهكذا تقل الثقة من عشرة إلى عشرة ، وبناء عليه فكلما عمت معاهدة من ناحية المبدأ ضاق نطاقها بالنسبة للمسائل التي يمكن أن تكون موضوع التحكيم ، وإذن فلا داعي لالتزام عام بالتحكيم الاجباري الدائم . فلخدمة القضية الصحيحة ، قضية التحكيم، وجب العمل على حمل مؤتمر الهاي على أن يرفض فكرة عقد معاهدة من هذا النوع »

ووجهة النظر هذه هي التي انتهت بالنجاح رغم ما بذلته أمم كثيرة من النشاط والهمة في مقاومتها وبخاصة فرنسا .

محكمة التحكيم

يبقى بعدما تقدم موضوع المحكمة العليا الدائمة للتحكيم الاجاري . فهذه المحكمة قد عقدت أربع مرات بين سنة ١٨٩٩ وسنة ١٩٠٧ ، وهذا ما كفى للحكم عليها بأنها لا تؤدي على الاطلاق إلى تحقيق أغراض العدالة الدولية . فمحاكم هي في الواقع محاكم مصادفات وتتألف من قضاة لا انقطاع لتغييرهم وتبديلهم ، ولا اتصال فيما بينهم ولا ارتباط ، ولا وحدة لهم ولا روح متجانسة تجمع بين عقليتهم وثقافتهم، ولا تقاليد فقهية أو قضائية يسترشدون بها في أحكامهم ، ولا وثوق بالنصوص ولا تأكد من القوانين التي يمكن تطبيقها كما هو الشأن بالنسبة لقضاء داخلي عظيم ، لأحكام الهيبة وقوة السلطان ، فهي محاكم على طبيعة لا يمكن أن يكون للدول بها ثقة تحملهم على أن يسندوا اليها أمر الفصل في مشاكلهم، لا سيما إذا راعينا أنها تصدر قراراتها بناء على أراء خاصة بكل قضية، لا بناء على مبادىء ونظريات ثابتة ، وهذا ما لا يمكن أن يساعد على إيجاد أحكام قضائية في حكم التقاليد المرعية . ولما كانت نصوص القانون الدولي قليلة فقد وجب أن تكون الاحكام القضائية هي التي تلهم هذه المحكمة العليا وترشدها . وللوصول إلى ذلك كان من الضروري الاستعاضة عن المحاكم المؤقتة بمحاكم دائمة ومستقرة .

لقد عرفنا فيما تقدم كيف كان تقدير قيمة محكمة التحكيم الدائمة بالهاى عقب سنة ١٨٩٩. فهى محكمة وصفت خطأ بأنها دائمة، ومحكمة لا يمكن أن نلقبها بهذا اللقب إلا بمشقة، ذلك بأنها فى الواقع محكمة مؤقتة فى طلاء دائم.

ولقد قدم الوفد الامريكى فى مؤتمر الهاى سنة ١٩٠٧ اقتراحا بصدد هذه المحكمة ولكنه لم يطلب فيه الغاءها. ذلك بأن طلبا كهذا كان يجمع بين الخطر وحسن الحظ، بما أنه كان والحالة هذه متفقا وبعض الرغبات، كما أنه كان يؤدى إلى تحقيق بعض الخدمات. ولكن هذا الاقتراح الامريكى قد طلب إنشاء محكمة إلى جانب المحكمة السابقة بشرط أن لا تتألف من مائة عضو أو أكثر، بما ان عدد الدول المشتركة فى المؤتمر قد زاد من ست وعشرين دولة فى سنة ١٨٩٩ إلى ٤٤ دولة فى سنة ١٩٠٧ وإنما تتألف من عدة أعضاء يصل عددهم إلى حده الاقصى وهو خمسة عشر قاضيا، يدعون لنظر كل خلاف يطرح على المحكمة، بحيث يتخصصون فى ذلك، ويمكن بهذه الطريقة وضع أحكام ثابتة يرجع اليها فى الاسترشاد وتدعيم الأدلة

هذا بينما كان بعض الدول يقولون، وكلهم بالنسبة لبعض المسائل يقولون، فى استمرار: « نريد أن نحتكم فى مسائلنا إلى قضاة نختارهم بأنفسنا ». وهناك دول آخرون يصرحون على نقيض ذلك بقولهم: « مما لا مناص لنا منه أن نعرف مقدما كيف سنحاكم، وهذا لا يكون بان نعرف شخصيا قضاتنا، وإنما يكفينا فى ذلك ان نجد توزيعا واحداً للعدالة فى محكمة تكون قد فصلت فى سلسلة من القضايا بأحكام ولا تحيد عن مبادئها فى القضايا التى تطرح عليها فيما بعد »

هذه هى الضمانة التى لاحت فى سنة ١٩٠٧ أنها ضرورية، ولا مناص للدول من الحصول عليها، ولهذا جاء الوفد الامريكى باقتراحه الذى يقضى بانشاء محكمة دائمة صدقا وحقا، تلك التى تسمى حقا المحكمة العليا الدائمة للتحكيم الدولى بالهاى. ولكن بما ان هذا الاسم قد اغتصب وأطلق على نظام غير صالح للعمل فلا يمكن استئناف خلعه على النظام الجديد.

وهكذا كان اسم محكمة العدل التحكيمى اسما لا جسما، وإذن فى الوسع القول بان المؤتمر لم يستطع فى سنة ١٩٠٧ إلا أن يفكر فى هذه المحكمة دون أن ينجح فى تنظيمها.

الصفة القضائية

لمحكمة العدل التحكيمي

ان محكمة العدل التحكيمي التي اقترحها الوفد الامريكي فى مؤتمر الهاى المنعقد سنة ١٩٠٧ ما كان من الواجب ضرورة أن تكون نظاما قضائياً أصلياً ، ولقد تقرر أن تتألف لزاماً من عدد محدود اتفق مبدئيا على جعله خمسة عشر عضواً ، على ألا يستعاض بها عن المحكمة العليا الدائمة للتحكيم بالهاى ، وهى تلك التى يختار الخصوم قضاتها الذين ينظرون فى الخلاف من بين قائمة القضاة الدوليين . وإذن فالمحكمة الجديدة بطانة المحكمة العليا الدائمة للتحكيم ولا تحل محلها .

مزية استبقاء محكمة التحكيم

لقد احتفظت المحكمة العليا الدائمة للتحكيم بالهاى بمزيتها ، ذلك بان هناك حالات تود الدول أن تحتكم فيها إلى عدد من الاشخاص تختارهم خصيصا لذلك كى يفصلوا فيما يشجر بينهم من خلاف ، لان فكرة اختيار الدولة بنفسها حكماً تعرفه يمكن أن يوحد صفوف الدول حول قبول التحكيم الاختيارى . وسلطان الانصاف الواسع النطاق الذى يسنده محكمو المحكمة العليا الدائمة للتحكيم بالهاى إلى أنفسهم بحكم التقاليد والعادات يسهل بطبيعته حل بعض المسائل التى تكون على شيء من الدقة والحروجة . وإذن فان استبقاء نظام هذه المحكمة من شأنه أن يخدم التحكيم خدمة جليلة ، ولاسيا فى الوقت الذى تنشأ فيه محكمة أخرى على القواعد الاساسية التى تتأسس عليها المحاكم الاخرى ، أى المحكمة دائمة حقيقة ، بما أنها تتألف من قضاة يفصلون فى جميع القضايا التى تحال إلى المحكمة وسيكونون مع الزمن متجانسين مشبعين بروح واحدة ، وتجمعهم صلة المبادىء الثابتة والعقائد القضائية الراسخة وشعور دقيق بأصول الحلول القضائية للمشاكل الدولية . وهذا الروح القضائى السارى فى جسم واحد وهيئة واحدة ، وذلك الاستمرار فى التقاليد القضائية ، وذلك التأمل

والتخصص المضطرد فى اتفاق على السنن القضائية الدولية مضافا إلى ثقة الخصوم بالقضاة يؤدى إلى اطمئنان الدول والتأكد من الرقى القضائى التحكيمى الدولى، وإذن وجب أن يقوم إلى جانب المحكمة العليا الدائمة للتحكيم بالهاى محكمة العدل التحكيمى.

ضرورة تشكيل هذه المحكمة

من عدد محدود

ولكن يجب أن تتألف هذه المحكمة من عدد محدود من القضاة لا يزيد عن ١٥ قاضيا حتى تكون محكمة بمعنى الكلمة، وإلا كانت جمعية ، والجمعية لا صفة لها للحكم ، لان الاحكام تتطلب انتباها دقيقا ومداولة عميقة وشعوراً بمسئولية الحكم .

الصعوبة

ان هذه المسئولية تجعل من الضرورى حصر عدد أعضاء المحكمة ، وخمسة عشر عضواً هم مع ذلك عدد كبير جداً ولكنه ضئيل إذا علمنا ان عدد الدول التى مثلت فى مؤتمر الهاى سنة ١٩٠٧ بلغ ٤٤ دولة منهم ثمانى دول من الدرجة الاولى أى الدول التى سميت بالعظمى . وهى الدول الاوروبية التى أسميت فى القرن التاسع عشر « بالجوقة الاوروبية » أى فرنسا وانجلترا والمانيا والنمسا وايطاليا والروسيا ، وانضم اليهم فيما بعد الولايات المتحدة بعد حرب سنة ١٨٩٨ مع اسبانيا، واليابان بعد حربها مع الروسيا ، وبناء على ذلك يكون هناك عدد من الدول الكبرى يضمن أغلبية أعضاء المحكمة إذا تألفت من خمسة عشر عضواً ، ويبقى بعد ذلك سبعة أعضاء بالنيابة عن الست والثلاثين دولة الباقين ممن اشتركوا فى المؤتمر .

لقد رأت الدول العظمى أن يكون لكل منهم فى المحكمة عضواً ثابتا يحمل جنسيتها . ولما كان من غير الممكن جعل عدد أعضاء المحكمة أكثر من ١٥ عضواً فان الدول التى لا تسمى بالعظمى ستجد نفسها مكرهة على أن تقبل السبعة القضاة الباقين ، وهذا مايخل بمبدأ المساواة ، وهو أمر يلوح أنه طبيعى ، بما ان عدداً محدوداً

من الدول التى تسمى بالعظمى قد أصبح قابضا على ناصية الحال ، دون أن يكون للدول الاخرى حق الاشتراك فى مداولات هـذه الجوقة ، ولقد ظن البعض ، بل اعتقد ان تلك السياسة عمل مشروع فى دائرة العدالة الدولية ، إذ مادام هناك دول أقوياء وأخريات ضعفاء فقد وجب أن يتميز الاقويا عن الضعفاء لان الخلافات بينهم أكثر عددا وأعظم أهمية ، فاذا أردنا إنماء العمل القضائى بنسبة العمل السياسى الدولى وجب أن تكون نسبة التفوق فى ميدان العدل الدولى تحاكى نسبة التفوق فى ميدان العمل السياسى ، وإلا فقد تعذر على العدالة الدولية أن ترد عدوانا عن السياسة الدولية . لأن مايسمى عادة «دولة عظمى» ليس إلا التعبير عن مسئوليات هذه الدول التى خصت نفسها بها أو خصتها بها القوة ، لانهم الدول الذين هم دائما عرضة لخطر الحرب بحكم مطامعهم الاشعبية ، ومن مهمتهم أن يتحملوا مصائبها أكثر من غيرهم ، ولهم مصالح مستقلة فى أغلب بقاع العالم ومن الواجب أن يضحوا أكبر تضحية إذا هم قبلوا أن يضعوا قوتهم تحت تصرف قضاء يتشكل خاصة لحل خلاف بينهم ، لهذا كان من السهل على الضعفاء أن يفهموا لماذا يكون لكل دولة قوية قاض ثابت على عكس الدول الضعفاء الذين لهم أن يختاروا قاضيا من الخمسة عشر .

رفض الفكرة

ولكن فكرة المساواة أصبحت نظرية أكثر منها عملية فى هـذا المؤتمر الذى جمع لاول مرة ٤٤ دولة ، ومثلت فيه أمريكا اللاتينية التى لم يكن من دولها فى مؤتمر سنة ١٨٩٩ غير المكسيك . فالكرامة والغيرة على السياداة الخاصة وما الى ذلك من المشاعر كل أولئك قد لعب دورا هاما فى المؤتمر ، وأساء إلى إحساسات الدول الممثلة فى المؤتمر سنة ١٩٠٧ ، حتى أنهم لاحظوا أن فى انشاء محكمة العدل خلطا بين المساواة الدولية والمساواة القضائية فضلا عن عدم المساواة الاسمية التى جعلت من الدول طبقات مختلفة

ومما لاشك فيه أنهم قالوا إن الدول ليست متساوية من الوجهة السياسية . ولكن الامر لا يمكن أن يكون كذلك إذا ما ترافعوا أمام المحكمة ، إذ ليس من المقبول

أمام العدالة الدولية أن يقوم التفاوت بين مراتب الدول على نمط التعاون بينهم فى ميدان السياسة، فأى دولة مساوية لاية دولة أخرى أمام العدالة إذ لا عدالة فى ميدان قضائى إذا لم يكن أحد الخصوم مساويا للآخرين، ومن هذا نصل إلى نتيجة هى أن جميع الدول متساوين أمام القضاء، وما كان من الواجب أن يسمح لحكومات الدول العظمى بان تطلب امتيازا لها فى هذا الميدان تحت ستار قاض ثابت من جنسيتهم بينما لكل دولة من الدول الاخرى قاض حسب الدور

خلط المساواة بين الدول

بالمساواة بين المتقاضين

ولكن العمليين لم ترقهم وجهة النظريين واعتبروا أنهم يخلطون المساواة بين الدول بالمساواة بين المتقاضين عندما يقررون الاشتراك على قدم المساواة بين جميع الدول فى اختيار القضاة، لان هذه النتيجة لا يمكن أن تتفق مع المقدمات كما تتطلبه المساواة بين المترافعين أمام القضاة بحيث إذا كان لاحد المتقاضين قاض من جنسيته وجب أن تقف الدولة الاخرى خصيمته فى هذا الموقف حتى يمثلها هى الاخرى قاض من جنسيتها. أما إذا لم يكن الغرض هو البحث عن المساواة المطلقة فقد كان مما يرضى مبدأ المساواة بين المتقاضين أن ينوب عن الدولة الاخيرة أى قاض بدوره حتى وان كان من جنسية غير جنسيتها.

فكون ممثلى بعض الدول العظمى يمكن أن يكونوا قضاة الدول الصغرى فى المحكمة لهو أمر إن تنافى مع مساواة الدول ببعضهم فانه يتنافى مع المساواة أمام القضاء لان المساواة ليست إلا صيغة اسمية بحتة ولان وجود جوقة الدول العظمى لا يدل إلا على أن لبعض الدول مميزات خاصة.

وبما أن النظام الدولى القائم على العدالة هو بنفسه النظام الدولى القائم على السياسة، فقد تحتم أن تكون المزايا التى اختصت بها الدول العظمى فى الميدان السياسى هى نفس المزايا التى تختص بها فى الميدان القضائى والا تجلى التنافر بين ما هو سياسى

وما هو قضائي . ولما كان الغرض من تدخل العدالة الدولية فى السياسة هو إزالة كل ماهو عدل فى ميدانها فقد كان من الواجب على الدول أن تدع هذه الدول العظمى تشترك فى العدل بقدر ما تشترك فى السياسة. وبناء على هذا تكون المشاعر التى أعرب عنها الدول التى لم تكن عظمى هى إحساسات على جانب كبير من الغلو والاغراق فى نظر الدول العظمى ويكونون قد خلطوا بين مساواة المتقاضين ومساواة الدول .

ولكن الاراء المعقولة والافكار المنطقية ليست هى دائما التى تجد السبيل معبدة أمامها داخل المؤتمرات الدولية على الخصوص ، ولما كان مؤتمر سنة ١٩٠٧ ضم عدداً عديداً من الدول التى لا تشغل المقام الارفع وليست لها امتيازات دول الدرجة الاولى فقد كان من الضرورى أن يتألف من هذه الدول بناء ركين وكتلة نشطة تسهر على صيانة استقلالها لتعمل على زوال هذا التفاوت الذى أدى اليه تلقيب بعض الجماعات بالدول العظمى .

لذلك فان المسيو روى باربوزا Ruy Barbosa ممثل البرازيل فى مؤتمر سنة ١٩٠٧ وهو ذلك الفقيه الدولى الراسخ فى علمه والخطيب المؤثر قد احتج احتجاجا شديداً على اقتراح الولايات المتحدة الذى خص كل دولة من الدول العظمى بقاض من جنسيتها ثابت فى كرسى القضاء الدولى وخص الدول الاخرى بقاض يختار من القائمة حسب دوره . فباسم مشاعر الدول الاخرى الذين جُرِحُوا فى عزتهم الاستقلالية ، وحقهم فى المساواة. ثم باسم المساواة بين الدول رفع المسيو « باربوزا» الصوت جهيرا ضد الامتياز القضائى الذى يراد منحه للدول داخل محكمة العدل التحكيمية .

فامام التأثر العميق الذى أحدثته مرافعة مندوب البرازيل فى المؤتمر كان من المستحيل الاتفاق على الطريقة التى تتبع لتعيين القضاة ، ولما كان المسيو « لويز رينو» قد رغب رغبة أكيدة فى الوصول إلى نتيجة ولو تافهة ، فانه أصر على انقاذ الموقف وطلب الموافقة على الاقل على اتفاقية خاصة بمحكمة العدل التحكيمى ينص فيها على كل شىء الا ماهو جوهرى . ذلك بأن المستحيل قد كان بلا مراء هو الاتفاق على ماهو جوهرى . والجوهرى كان طريقة تعيين القضاة ، إذ ماهى النتيجة من إنشاء محكمة إذا لم تستطع الدول الاتفاق على طريقة اختيار قضاتها ، ومحكمة بلا قضاة

ليست إلا ظلا لمحكمة أو أقل من ظل.

وإلى هذا الظل انتهت نتيجة اتفاقيــة الهاى فيما يتعلق بانشاء محـكمة عدل تحكيمى .

ودون الاطالة فيما بحثه المؤتمر من مسائل دولية يمكن القول بان المسائل الجوهرية التى عولجت فى مؤتمر الهاى المنعقد سنة ١٩٠٧ كان مصيرها إلى محض افلاس .

تجنب السياسة

كانت عناية مؤتمر الهاى موجهة بصفة خاصه إلى إنشاء النظام القضائي لجماعة الدول، ولذلك فانها تجنبت صراحة الخوض فى السياسة. والدعوة التى وجهت لاجتماع المؤتمر الاول والمؤتمر الثانى قد استثنت رسميا من اعمال المؤتمر كل مشكلة سياسية ، وبهذا الشرط وحده قبلت الدول الاجتماع فى الهاى . وبناء على هذا لم تستطع أى دولة أن تتكلم فى مسألة الالزاس واللورين أو مسألة بوهيميا ولا مسألة بولونيا أو مصر .

وعندما جذب نفوذ الاسم الساحر الذى تسمى به المؤتمر بعض وفود الدول إلى أبواب « منزل الغابة » حيث التأم عقد المؤتمر الاول ، أو إلى أبواب « صالة الفرسان » حيث اجتمع المؤتمر الثانى كى يقدموا اشكاياتهم ويسمعوا احتجاجاتهم — كوفد أرمنيا ووفد تركيا الفتاة — فانهم قد قوبلوا بالعطف والبشاشة ولـكنهم بقوا فى غرف الانتظار . لان المؤتمر غير مختص بالمسائل الساسية .

كان المؤتمر قد اعتزم إذن تجنب الخوض فى المسائل السياسية بوجه عام، ولهذا رأينا ضمائر المؤتمر شديدة اليقظة من هذه الناحية حتى أنهم كانوا يوقفون الخطباء كلما انزلقوا فى شرح مستفيض عن مسألة لها مساس بالسياسة، لافتين نظرهم إلى الفارق بين السياسة والقانون وهو فارق جعلوه لائحة مؤتمر السلام ، ومع ذلك فان المسائل السياسية والقضائية مرتبطة إرتباطا وثيقا بالسياسة حتى ليمكن القول بالنسبة للميدان الدولى أن ليس من مسألة سياسية إلا وهى مشتبكة بمسألة قانونية ، وليس من مسألة قانونية

إلا ويترتب عليها مشكلة سياسية » وهذا حقيق لدرجة أننا نشاهد دائما فى مسائل تطبيق القانون الدولى الخاص إذا ماقام خلاف بين قانون الجنسية وقانون الاقامة أن القواعد المتبعة تختلف باختلاف السياسة ، فالدولة التى ازداد عدد سكانها وتكره على أن يخرج منها تيار شديد القوة من المهاجرين نحو الدول الاجنبية تطبق قانون الجنسية بطريقة تمكنها من الاحتفاظ برعاياها فى الخارج تحت حمايتها حتى تسترد نفوذها الادبى وبالتالى نفوذها السياسى.

وبناء على ذلك يكون للسياسة مجال فى القانون الدولى ، والا فقد تعذر تطبيق المعاهدات الدولية لعدم فهم الاغراض الخفية التى انطوت سطورها عليها .

إن السياسة تُنظّم القانون الدولى الخاص والقانون الدولى العام طبق هذه الطريقة، حتى لقد أصبح من المستحيل فى مؤتمر سنة ١٩٠٧ التفرقة بين القانون والسياسة . وإذا كانت نسبة اشتراك هذا النصر أو ذاك فى موضوع ما قد تكون كبيرة أو صغيرة فان المسائل القانونية البحتة لا بد فيها من عنصر سياسى .

وهذا ماأعرب عنه المسيو « باربوزا » فى عبارات بلغت أبعد شأو فى الفصاحة والسمو اللذين تضمنتهما كلماته، فبينما كان هذا الخطيب الذى مثل دولة البرازيل يقترح موضوعا معينا إذ حدث على حين فجأة ان المسيو ده مارتنس الفقيه الروسى ورئيس المؤتمر لفت نظره إلى النظام، على إعتبار أنه تخطى حدود القانون وتدخل فى السياسة، ولكن سرعان ما ارتجل المسيو « باربوزا » رداً مفحما على « ده مارتنس » أبان فيه بما أوتى من سر السحر اللفظى أن من المستحيل إستحالة مطلقة التفرقة بين ماهو سياسى وماهو قانوني لان الناحية السياسية توجد دائما فى جميع المسائل القانونية ولا سيما فى مؤتمر كمؤتمر الهاى اجتمع أصليا لانشاء السلام وتدعيمه .

ولكن السلام الذى كانوا يسعون إلى تحقيقه فى الهاى كان سلاما عن طريق مداواة النظير بنظيره ، أى الخلاص من الحرب بالحرب (Homéopatique). بل سلام هو الاستسلام للقوة . سلام على قاعدة الامر الواقع ، ومادام الامر الواقع لايجىء نتيجة العدالة فان غرض المؤتمر ينعدم ومرماه يفوت. وبما أن الامر الواقع لايجىء إلا نتيجة الظلم فان

المؤتمر بلا ريب قد وجد ما يعمل على اقراره وشرعه وتدعيمه على طول مجري مظالم التاريخ التى ارتكبت حتى اليوم كى يحرر الانسانية منها . ولكن هل عمل لذلك ؟

السلام القائم على المظالم

سلام منهار

ولكن الواجب يقضى على الحوادث أن تدلل على أن سلاماً يقوم على مظالم لاشك منهار . ذلك بأن السلام لايجوز أن يتأسس على هدم استقلال الأمم وحرياتها . وقوة الحوادث هنا أكبر شأنا وأعظم تأثيرا من ارادة رؤساء الدول!. وحتى الشعوب الذين يستسلمون للذلة والمهانة فى سبيل استتباب السلام وتوطيد دعائمه ليسوا على جانب من الاطمئنان يؤهلهم لأن يستمروا محتفظين بهذا السلام المتداعى،المؤقت ، فهاك فرنسا مثلابعد أن تنازلت عن الالزاس واللورين لألمانيافى سبيل الاحتفاظ بالسلام وربما لانهالم تفكر فى الحرب منذمعاهدةفرانكفورقدرأت أن تدخل الحرب التى اجتاحت العالم فى سنة ١٩١٤ .وعليه فحتى الاستسلام للسلام القائم على ضياع مقاطعتين،لانه لا يكفى لضمان الاحتفاظ بهذا السلم،بل على النقيض من ذلك فان هذا الاستسلام من أسباب التشجيع لمن بدأ بارتكاب أول عمل من أعمال المظالم، إذ انه بارتكاب هذا العمل يقف على قمة منحدر طبيعي يهوى منه الى فجوةمظالم ثانية ثم ثالثة وهكذا ، ولكن فى العالم منحدرات أدبية أشد وأنكى من القوات المادية ، وما دامت هذه القوات تبقى مجرد رأى ومذهب فلايترتب عليها أثر أو نتيجة ، ولكن من المؤكد أن القوات المادية الصادقة النقادةهى التى تنتهى إلى مظاهرة هذه القوات الأدبية .

إن المسلم به أن القوات الأدبية لاتستطيع شيئا عند ماتكون وحدها ، ولكن القوة المادية عند ما تكون وحدها لايمكن أن تسود مكانا إلا مؤقتاً ، فاذا ما تضامنت صفوف القوات الادبية وجلبت عليها بجمعها دفعة واحدة تولدت القوة

المادية الاكثر عملا ، والأنفذ سلطانا ، والأكثر حولا وطولا ، وكان لها الغلبة في النهاية .

فلأن الدول التى تقابلت فى مؤتمر الهاى سنة ١٨٩٩ وسنة ١٩٠٧ أَبَيْنَ أن يناقشوا أهم المسائل السياسية ، فقد تحتم عليهن أن لا يتقابلن فى سنة ١٩١٤ فى مؤتمر آخر كما كان منتظراً ، وانما تقابلن فى ساحة القتال التى ما كان فى المقدور اجتنابها مهما عقد من مؤتمرات سلام ، لأن الحرب ترتبت على مسألة سياسية لم تكن من اختصاص مؤتمر الهاى الذى التزم ببحث المسائل القضائية التى لا مساس لها بالسياسة أما التى لها مساس بها فقد حظر على أعضائه الخوض فيها .

غرض المحكمة الدائمة سياسى

رغم انه قضائى

فماذا حدث منذ سنة ١٩٠٧ حتى سنة ١٩١٤ ؟ . ان محكمة التحكيم الدائمة التى اغتصبت هذا اللقب قد عملت وهى مشبعة بروح سياسى رغم انها تأسست لتعمل بروح قضائى . وهذا هو عين التناقض الذى تولد عن المؤتمر الذى حظر على أعضائه الاشتغال بالأعمال السياسية .

ان القضاة الذين اختارتهم الدول لتشكيل هذه المحكمة كانوا من كبار الساسة ومن كبار الفقهاء ، ولكن هؤلاء الفقهاء عند ما يدعون للجلوس فى هذه المحكمة يتصورون دائماً أن الوقت قد حان ليدربوا أنفسهم على العمل السياسى أى على التوفيق والمصالحة .

قيمة مؤتمر الهاى واعماله

ولقد أعقب مؤتمر الهاى الثانى مؤتمر لندن الذى وضع أسس محكمة الغنائم ، ولا داعى لتفصيل ذلك هنا ، فمؤتمر الهاى الثانى قد عالج عدداً عظيما من مسائل القانون الدولى أهمها مشروع محكمة العدل التحكيمى ومحكمة الغنائم الدولية ، ولكن جميع الاتفاقيات التى عرضت تستدعى فحصاً عميقا لا يسعه المقام . وكل ما يجب أن

نذكره هنا هو النتيجة التى ترتبت على هذا المؤتمر .

لقد وصل المؤتمر الى وضع اتفاقية الهاى الاولى ، واذا نحن نظرنا الى الطبيعة العامة التى انطوت عليها هذه الاتفاقية لاحت لنا خاصية مميزة لحالة الرقى الذى طرأ على هذه الاتفاقية والميول التى جاءت أساسا لها : لقد أوصت اتفاقية الهاى باستخدام النظم القضائية التى سوتها ، ولكنها قد تجاوزت اليوم حدود التوصية ، وذهبت الى حد أبعد من هذا حيث أنشأت « التزامات أدبية » تقضى باستخدام نظم القانون مع استثناء بعض حالات من هذه الالتزامات . ان هذه الالتزامات الأدبية تقوم اليوم بطريقة عامة بناء علي المادة الاولى ، وبخاصة فيما يتعلق بالوساطة ، وبناء على المادة الثانية فيما يتعلق بالتحكيم ولجان التحقيق .

وشكل « الالتزام الأدبى المقترن بتحفظ » رغما من انه لم يتحقق فى كل مكان فان فى الوسع اعتباره مميز الحالة الحاضرة لرقى الاتفاقية ، فهو يمثل الى حد ما مرحلة انتقال بين مجرد شكل التوصية وشكل الالتزام القانونى ، ولا شك أن هذا الشكل الاخير هو ما يجب أن يكون الهدف الذى نرجو اصابته . غير أن الشكل الوسط هو ما يجب أولا ادراكه ولو بالنسبة للنظم القضائية للهاى . ومن الواجب على الدول أن « تتفق » فى أى « اتفاقية » على أن تطبق القواعد القانونية وهذا هو الشكل العادى لاتفاق يتطلب توافر الطبيعة القانونية ، فاذا كانت الدول تحتاط الآن فتحيط نفسها بتحفظات فليكن ، ولكن ليس من الواجب أن نفسر الالتزامات القائمة على انها التزامات أدبية بحتة ، واذا كان هذا هو فترة الانتقال فان الغرض الأصلى قائم بلا نزاع فى الاعتراف بالالتزامات القانونية . ولقد أبان المسيو « لويس رينو » هذا عند ما قال : « فلتعن جماعة الدول بتقدير واجباتها تقديراً لا يقل عن تقدير حقوقها ، وأنت ترى العلاقات الدولية قد حصلت على الطمأنينة الضرورية لها » .

وإذا كانت الظاهرة الجوهرية للقانون الدولى فى الازمان السالفة هى أن الدول كانت تطالب بحقوق لها وهى معتزة بسيادتها فان الظاهرة الجوهرية للقانون الدولى المصرى هى أن الدول التى قدرت تضامن مصالحها تعترف بواجبات عليها نحو

الدول الاخرى ونحو جماعة القانون الدولى وربما تكون هذه الظاهرة أبعد عن الاستساغة من الظاهرة الاخرى حيث من المستحب أن تتكلم الدول عن سيادتها أكثر مما تتكلم عن واجباتها ، ولكن من الواجب أن يكون التفوق للواجبات ، لان هذا هو ما يتطلبه العصر الحاضر ، ما دام مظهر سلطان الجماعة القانونية فى ذلك .

كان الواجب يقضى على جميع الدول أن تشق لنفسها هذا الطريق ، لانه ليس فى وسع أية دولة أن تتخلف عن الاشتراك فى الرقى الذى أراد مؤتمر الهاى أن يقوم به . وإذا كانت المهمة أعظم من أن يقوم بأدائها بعض الرجال فانها مع ذلك أسمى من الاشخاص ومن الدسائس الانسانيه وليس فى مقدور أحد أن يسد الطريق أمامها على طول الخط ، والافكار العظيمه التى كان من الواجب على مؤتمر الهاى تحقيقها يؤيدها العالم المتمدين كله فى هذه الايام .

أما عن الوقت الذى يتم فيه الرقى القانونى المنشود فمن الواجب ألا نتفانى فى التنبؤ به ، ولا أن نسترسل مع الاحلام والاوهام . واذا كان مؤتمر الهاى الثانى قد قطع مرحلة فى سبيل قانون الاجراءات الدولية فان الواجب يقضى بأن يقطع العالم المتمدن مراحل بعد مراحل كى يصل الى تحقيق غرضه .

لقد كان تفكير الفقهاء على هذا النحو بعد مؤتمر الهاى الثانى ، ولكن هل كان مؤتمر السلام الاول والثانى بالهاى على جانب من الأهمية عظيم كما قدر لهما ؟. وهل كانت نتيجتهما رقى عظيم دخل على القانون الدولى ؟ . وهل لم ير العالم ذلك الرقى على نور يغرى بالتفاؤل ؟. وهل لم يقم مندوبو الدول بمؤتمرى الهاى بعمل تافه للغاية ونسوا مع ذلك الشىء الجوهرى ؟ . إن هذه الأسئلة تمر اليوم بالخاطر دون أن تتيسر الاجابة عليها بحكم ماغرق فيه العالم من فوضى واضطراب من النواحى الأدبية والسياسية والقانونية ، وهذه حالة قد تؤدى بالقاضى الى أن يصدر قرارا ظالما .

اننا اذا رجعنا إلى الماضى وألقينا نظرة عليه وجدنا أن العالم قد تغالى كثيرا وتفاءل أكثر يوم انعقاد مؤتمر الهاى سنة ١٨٩٩ وسنة ١٩٠٧ .

واذا كان من المؤكد ان كان هنالك مقاومات اعترضت رقى القانون الدولى ،

وعقبات اصطدم العالم الدولى بها فان العناية بتذليل ذلك لم تكن قوية نظرا للاعتقاد الذى ساد يومئذ من حيث قوة الفكرة، واستمساك العاملين على السلام ومحبيه بحبال الآمال الخداعة والايمان بأن فى الوسع إدراك كبار النتائج بأضأل الوسائل، ولكن ما حصل هو أن العالم كان يحيى أتفه رقى وهو يعلم أن قادته يغفلون أعضل المشاكل وأعقدها بعيدة عن كل حل أو تفكير فى حل.

أما اليوم فقد تغيرت الحال ولم يصبح العالم متواضعا الى هذا الحد التافه، حتى لقد علم أن كل ماتم فى ميدان القانون الدولى خلال القرن التاسع عشر قد أرغم الانسانية على أن تقف حائرة دون أن تقوى على أن تجيب أية إجابة على الاسئلة الجوهرية الخاصة بمعضلات القانون الدولى، كما أرغمها على أن تعود الى الأزمان الغابرة للبحث فى حفرياتها عن ضالتها المنشودة، والى نظريات القرون الوسطى حتى تسترشد بها فى حل مشكلاتها الحاضرة عن قرب. ولكن ماذا ابتكر القرن التاسع عشر فى ميدان القانون الدولى غير خيلائه وتفاخره ؟. لقد اصطنع لنا فى نصفه الاخير عدة معاهدات وأثبت لنا بذلك أن الدول والشعوب قد فقهوا ما يجب أن يكون عليه تضامنهم، ولكن هل جاء للعالم بشىء هام فى سبيل الاحتفاظ بالسلام، أو التفرقة بين العدل والظلم فى أقطار الحياة الدولية ؟. يقينا ان هذا القرن لم يأت بشىء يذكر فى هذا الميدان، واذا كان الأمر على خلاف ذلك لما قام العالم على انقاض أوروبا وخرائبها عقب الحرب العظمى.

فماذا وضع مؤتمر الهاى من حلول إيجابية وهو يعمل على الخصوص لضمان السلام العالمى ؟. هل أنشأ التزاما واحدا تستطيع بمقتضاه أن تحكم بأن ظلما قد وقع فى دائرة القانون الدولى من جراء حرب سنة ١٩١٤ ؟. وهل هذا المؤتمر قد أفضى إلى وجود وسيلة ما، كان فى الوسع استخدامها فى سبيل تجنب أهوال تلك الحرب ؟ كلا! . بل ان هذا المؤتمر قد عنى عناية تامة بتجنب إيجاد هذه الوسيلة القانونية، كما عنى عناية بالغة بتجنب إدخال قاعدة أدبية تسمح باستنكار المصائب التى أنزلتها تلك الحرب الجهنمية بالعالم المتحضر.

لقد اكتفى مؤتمر الهاى، على ما رأينا، بتوصيات، وكل ما كان فى الوسع

الـكلام بصدده إنمـا واجبات أدبية ، ولـكنه بادر مع ذلك فى الوقت نفسه إلى ابتـكار وسائل دبلوماسـية تخل بهذه الواجبات حتى لم يكن فى الوسع مطلقا التصريح بأن هناك واجبا أدبيا بمعناه الصحيح .

لقد حفز المؤتمرين نوع من الخجل عظيم ، دعاهم إلى أن لا يستعملوا فى معاهدات الهاى كلة غير كلة « توافق » ، ولذلك كانت النتيجة عدل الجهود . والرقى الذى أدركه القانون الدولى من هذين المؤتمرين لم يكن متكافئا ومظاهر الحياة الدولية الحقيقية ، ولذلك رأينا هذا القانون خائر القوى ثم أغمى عليه عقب صدمة سنة ١٩١٤

فاذا نحن اعترفنا بالقيمة التاريخية لمؤتمر الهاى اليوم فانما لنستخلص الدروس والعبر حتى يبذل العالم الجهود الجبارة فى سبيل السمو بالقانون الدولى إلى مستوى أرفع من مستواه فى عهد هذين المؤتمرين .

ان الاعتراف بهذه الضرورة قد تولد أولا وقبل كل شىء عن أن العالم قد سلم قبل الحرب بان أساس القانون الدولى قد انهار ، وما هذا الاساس غير الثقة . فقـد قاوم العالم قبل الحرب كل ما أسماه إكراها فى القانون الدولى مقاومة إلى حد ظاهرى، ولقد كان هـذا القانون ، كما قالوا فيما مضى، اكثر القوانين تحررا ، حتى أن الدولة ظهرت فيه تقريباً كـكائن اسمى من أى كائن آخر يجب أن نثق به عندما يكون قد قطع عهدا ضمن اتفاقية. فهل كنا بعد هذا الموثق فى حاجة إلى ضمانات؟ ان الـكلمة المقطوعة فى معاهدة كانت كافية . فالذين كانوا يطالبون بوسائل تنفيذية وعقوبات تأديبية فى ميدان القانون الدولى ويسألون ضمانات خاصة لتنفيذ قرارات محاكم التحكيم قد كذبهم القانون الدولى، فى بعض مزاعمهم، لما كان له من منزلة فى بعض النفوس حيث شعروا ان الدولة هى الدولة ومن الواجب الثقة بها فى غير تردد وإلا فلا قيمة ولا اعتبار للقانون الدولى مادامت الدولة هى أهم شخصية دولية ولا يجوز أن ينتظر منها غير الوفاء بالتزاماتها الدولية فى امانة وولاء

هذا ما كان قبل الحرب ، أما بعد الحرب فان الثقة بالقانون الدولى قد زالت تماما .

لقد كانت المعاهدات مقدسة فى الازمان التاريخية البعيدة ، ولقد عرفنا ان العالم كان فى وسعه عند سيادة عصبة الامم العربية أن يدرك كنه احترام المعاهدات ويقدر

الاخاء العالمى والمعنى الصادق للحرب المشروعة ونصرة المظلومين الخ . كما كان فى وسعه خلال القرون الوسطى باوروبا أن يميز بين ماهو عادل وما هو ظـالم فى دائرة حياة الشعوب بل لقد عرفنا فيما قبل الاسلام حلف الفضول الذى اعتمده الاسلام وابتكر ولاية المظالم (راجع ص ٢٩٩) . ولـكننا نعلم أيضا ان هذه الدعامات التى كانت أساس القانون الدولى العصرى قد تقوضت واندكت، وان الدولة ذات السيادة كان فى مقدورها أن تصنع ماتشاء ، وحتى بعد مؤتمرى الهاى لم يكن للدول التزام قانوني ، وإنما كان لها التزامات أسموها أدبية اقترنت بتحفظات أوهت قيمتها وذهبت بها مع الريح فـكانت وكأنها لم تكن بالامس .

محاولات الحرب العظمى

لقد انقضت فترة الحرب العظمى على هذه الصورة المحزنة التى حملت المفـكرين على أن يجدوا فى سبيل إنشاء قاعدة جديدة تقوم عليها أركان القـانون الدولى بدلا من قواعد مؤتمر الهاى . إذن يقضى الواجب بتأسيس قانون دولى يقوم على أساس غير أساس الثقة التى غربت مع شمس الحرب ، أى على أساس يستطيع فى غيبة الثقـة أن يجمع مع ذلك بين الدول داخل جماعة دولية سياجها السلام والحق . فما رُفض قبل الحرب على أنه زيادة عن الضرورى يجب تقريره، ونعنى به العقوبات . فبعد هذه الحرب الطاحنة يجب الاحتياط حتى لا تنزل مصائبها بالعالم مرة أخرى . فقد كان من الواجب إذن سن قانون دولى ينطوى بذاته على عقبات جدية توضع فى سبيل اشتعال نار الحرب دون الاكتفاء بضمانات أدبية . وبعبارة أخرى ان الضرورة كانت تقضى بإيجـاد عقوبات فى القانون الدولى . ولـكنهم لم يفلحوا فى وضع قاعدة الآية الكريمة « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما . .. الخ »

لقد اعترفت دول العالم اجمع بهذه الحقيقة . ولذلك جعل الـكل يبذلون قصارى جهدهم كى يضعوا تحت تصرف حكوماتهم مقترحات عن قانون دولى يؤسس على قواعد امتن من القواعد السابق العمل بها بعد الحرب . فقد تكون فى سويسرا خلال شهر اغسطس سنة ١٩١٤ لجنة سويسرية لدراسة قواعد معاهدة سلام دائم . وكذلك

كان الحال فى هولندا حيث أخذت جماعة l' Anti Oorlog Raad تعمل فى هـذا الاتجاه، وتأسس أيضا نظام مركزى لسلام دائم، حتى لقد رأينا فى جميع البلاد أنصار السلام والقانون الدولى يضمون مجهوداتهم بعضها إلى بعض فى هذا السبيل

وفى الوسع ان تضم إلى هذه الهيئات هيئة أمريكية كان برنامجها نواة عصبة الامم بحالتها الراهنة ونعنى بها هيئة الجماعة التى أسموها هناك League to enforce peace

حلف تدعيم السلام

ولقد كان برنامج هذه الهيئة بسيطا بقدر ماكان جليا، وموجزا بقـدر ماكان عمليا، فقد تألف هذا البرنامج من أربع نقط، اذ اقترح هذا الحلف تأليف جمعية أمم على القواعد الاتية:

١ — إحالة جميع الخلافات القانونية الى محكمة عدل

٢ — إحالة جميع الخلافات الاخرى إلى مجلس توفيق وصلح

٣ — تطبيق وسائل الاكراه الاقتصادية والحربية ضد جميع الاعضاء الذين يهددون بالحرب أو بالعدوان دون استخدام الاجراءات المذكورة آنفا، وفى هذا شىء من الآية السابقة. لان من يملك الكثير يملك القليل، فمن يملك الحرب يملك الاكراه الاقتصادى.

٤ — اجتماع مؤتمرات دورية لانماء القانون الدولى وترقيته

لقد انطوى هذا البرنامج حقا على ما كان ضروريا. وكما يستخلص من اسم هذا الحلف نرى أن تدعيم السلام بواسطته لا يكون إلا بالقوة، بل إن برنامجه ذاته ينطوى على هذه النقطة الجوهرية، وهى العقوبات، ثم أشار هذا الحلف الى الشرط الضرورى للعمل بمبدأ توقيع الجزاءات وهو انشاء عصبة الامم.

ولقد اقترح المسيو نيبولد O. Nippold. استاذ القانون الدولى فى برن ورئيس المحكمة العليا والمحكمة الادارية فى منطقة السارسابقا العمل باربع عشرة نقطة فى سنة ١٩١٧ كى يصل العالم إلى رقى القانون الدولى واليك هذه النقطة التى نرجو أن تراجعها على ماجاء بعقد الانصار واليهود (ص١٥١ وما بعدها) وسنختم بنقطها هذا الجزء قال المسيو نيبولد:

(١) على جميع الدول الذين اعتزموا جديا أن يعيدوا حالة السلام بجميع الوسائل ويريدون عند الحاجة كفالة احترام القانون الدولى بالاكراه أن يتحدوا داخل حظيرة حلف واحد .

(٢) ومن الواجب أن يكون المبدأ الجوهرى لهذا الحلف هو أن تخضع جميع الخلافات الدولية التى تقوم بين أعضائه لاجراءات قانونية دولية . وإذن فلا يمكن أن ينسلك فى عضوية هذا الحلف غير الدول التى تتعهد بتنفيذ مبادئه.

(ا) أن تطرح جميع الخلافات التى تشجر فيما بينهم على تحكيم دولى سواء فى الهاى أو فى غيرها إلا إذا كانت هذه الخلافات تمس مصالحهم الحيوية

(ب) أن تطرح على وساطة أو لجنة تحقيق جميع الخلافات التى يمكن أن تمت إلى صيانة مصالحهم الحيوية .

(٣) وعلى أعضاء الحلف أن يضمنوا صراحة العمل بمبادىء الحلف وأن يصرحوا .

(ا) بأنهم يتبادلون ضمان حالتهم الارضية بما فى ذلك المستعمرات كما ينص عليها فى صلب معاهدة الصلح المستقبلة .

(ب) وبأن يضمنوا بالتبادل تطبيق مبادىء الحلف سواء صيغت فى ميثاقه أو كانت مصوغة فى معاهدات الهاى أو فى معاهدات أخرى .

(٤) وبناء على هذا التصريح بالضمان يصبح من واجبات أعضاء الحلف أن يتعهدوا باعتبار كل مساس بمبادىء الحلف كأنه مساس بالمصالح المشتركة بما أن تطبيق القانون الدولى والمحافظة على السلام يؤلفان مصلحة من مصالح تضامن جميع الدول الذين يريدون السلام والحق كما هو شأن انتهاك القانون الدولى أو تهديد السلام إذا وقع على نقيض هذه المصلحة المشتركة بين الجميع .

(٥) وفى حالة انتهاك مبادىء الحلف يكون على الحلف إذا مارفض أحد الأعضاء إخضاع الخلاف إلى الاجراءات الدولية أو يظهر بمظهر الذى اعتزم القيام بعمل منفرد مستقل أو السير فى سبيل العداء أو الحرب أن يلفت هذا العضو إلى واجبه وأن يذكره مرة أخرى صراحة بالتزاماته وبالنتائج التى تترتب على عمل يتعارض

ومبادىء الحلف التى أقرها واعترف بها ، على أن يحدد له تبع الظروف مهلة كى تنطبق أعماله والقانون .

(٦) فاذا أصر عضو الحلف على رفضه كان من الواجب على الحلف أن يعتبره معتديا على القانون باعلان ذلك للعالم كله .

(٧) ومن الواجب أن يترتب فورا على هذا الاعلان بعض آثار نريد أن نسميها جزاءات أدبية تكون تحت تصرف الحلف ، فعلى الحلف إذن وقبل كل شىء (ا) أن يعلن إخراج العضو المشار اليه من سلك عضويته . (ب) وأن يقطع العلاقات الدبلوماسية مع هذا العضو .

(٨) وفى حالة إصرار العضو الذى أعلن أنه منتهك حرمة القانون على الاستمساك رغم كل شىء بنيه إقلاق حالة السلام فان الواجب يقضى على الحلف بأن يلجأ إلى وسائل الاكراه الاقتصادى حتى يضطر العضو الذى يفتات على السلام إلى أن يحافظ عليه .

(٩) وفى سبيل كفالة هذه الاجراءات الاقتصادية الاكراهية يتحتم على الحلف أن يطلب من أعضائه عند عقد الميثاق أن يدفع تأمينا يضيع عليه بحكم القانون فى حالة اقتراف مخالفة .

(١٠) وفضلا عن هذا فان من واجب الحلف فى حالة كهذه أن يقطع العلاقات الاقتصادية والقانونية مع منتهك القانون ومقلق السلام ، ومن الجائز أن يكون قطع العلاقات جزئيا أو كلياً تبعاً للظروف ، وقد يكون من الجائز التوصية فى بعض الاحوال بالسير خطوة خطوة فى سبيل استعمال الوسائل الاقتصادية الاكراهية ، وقد يكون من الضرورى فى ظروف أخرى الالتجاء فوراً إلى جميع وسائل الاكراه الاقتصادى ومن الواجب فى هذه الحالة الاخيرة الالتجاء إلى المقاطعة التامة تلقاء منتهك القانون ومقلق السلام . وفى الوسع بفضل هذه المقاطعة شل جميع العلاقات التجارية والمالية والصناعية فى هذه الدولة وكذلك حركة النقل بالسكك الحديد والبواخر والبريد والتلغراف الخ . ويمكن أن تقترن هذه المقاطعة بحصر الموانى والشواطىء الخ .

(١١) وفى نفس الوقت الذى تتم فيه المقاطعة الجزئية أو الكلية يكون من الجائز حجز الاموال التى تملكها الدولة التى انتهكت حرمة القانون أو مصادرة هذه

الاموال أو إدارتها بواسطة حراسة .

(١٢) ومن الجائز تبعاً للظروف ان لايقتصر اتباع هـذه الاجراءات الاقتصادية الاكراهية على الدولة المنتهكة حرمةالقانون بل يمكن أن تتناول أيضا رعاياها .

(١٣) وفى وسع الحلف تبعاً للظروف أيضا ان يطالب فورا الدولة المذنبة بغرامة ، وعلى أية حال فان الواجب يقضى على الدولة التى انتهكت القانون وأقلقت السلام أن تدفع جميع الخسائر التى يتكبدها أعضاء الحلف ورعاياهم بمناسبة استخدام وسائل الاكراه الاقتصادى ، فضلا عن حق الحلف فى أن يطالب بغرامة أو عقوبة مالية .

(١٤) وفى حالة عجز وسائل الاكراه الاقتصادى عن إصابة الهدف ، وكذلك إذا وجد أن من المرغوب فيه استخدام القوات الحربية يكون من الجائز أن يضاف إلى هذه الاجراءات الاكراهية اجراءات حربية ومتى كان من الواجب استخدام هذه الوسائل بمختلف وسائط النجاح فقد حق على الحلف أن ينشىء مقدما قوة دولية عظيمة ، بل من الواجب أيضا النص فى معاهدات السلام المستقبلة على تحديد التسليح الخاص بكل دولة لزاما ، بحيث يكون التحديد معقولا ، فلا يكون فى وسع أية دولة أن تتحدى سلطان الحلف . على أن يكون اتباع هذا الاجراءات فى دولة موضع مراقبة تكفل تنفيذه

وإذن فان فترة الحرب لم تنقصها الاعمال المؤدية إلى التمهيد لتحويل القانون الدولى بعد الحرب وبعد امضاء معاهدات الصلح قوة تمكنه من أداء عمله وتحقيق غاياته . ولكن الكلمات التى وجهها الرئيس ولسن تفوقت على كل كلام آخر وسمته . وستبقى هذه الكلمات مذكورة ، والعالم كله يعرف برنامج السلام العام الذى شرحه ولسن فى ٨ يناير سنة ١٩١٨ أمام برلمان أمريكا (Le .Congrès) . فقد جمع فى أربع عشرة نقطة كل ما كان جوهريا فى برنامجه ، ولقد طلبت النقطة الرابعة عشر تأليف حلف عام من الامم Ligue générale des Nations مع وضع محالفات خاصة لضمان الاستقلال السياسى والكيان الارضى للدول صغيرها وكبيرها ضمانا متبادلا . وقد أعلن ولسن أن أمريكا على استعداد للقتال فى سبيل تحقيق هذا

الرقى الانسانى،على أن يكون هذا القتال فى سبيل السعى لنصرة القانون والسلام العادل المستقر، دون أى شىء آخر، وهو سلام لا يمكن ادراكه إلا بالقضاء على بواعث التحريض على الحرب وأسبابها .

ولقد صدرت تصريحات حديثة تماثل تلك عن واجبات الامم وحقوقها،وهى التصريحات التى أعلنها المجمع الدولى الامريكى فى ٦ يناير سنة ١٩١٦ والاتحاد الدولى فى ١١ نوفمبر سنة ١٩١٩ والقرار الذى قرره مجمع القانون الدولى فى ١٧ اكتوبر سنة ١٩٢٠ بروما،وكل ذلك كان موضع اعتبار وتقدير ،وكله جاء تصريحات لم تقيد الدول إلا بمبدأ القانون الدولى الذى يخولها حق الوجود ولا يتطلب إلا الاعتراف بها ضمن جماعة الدول بشرط أن تؤدى واجبها الداخلى والدولى من ناحية المحافظة على النظام وتطبيق العدالة ونشر الرقى .

لقد قرر تصريح المجمع الدولى الامريكى (مادة أولى) : — « لكل أمة حق الوجود وحماية وجودها والاحتفاظ به » — وأضاف هذا النص إلى ما تقدم قوله « ولكن هذا يتطلب من الدولة التى تريد حماية كيانها واستبقائه أن يكون لها من السلطان ما يساعدها على ارتكاب أفعال ظالمة ضد دول بريئة لا تقوم بأى ضرر . كما أن الدفاع عن الكيان والاحتفاظ به لا يبرر ارتكاب هذه الوقائع »

وجاء فى تصريح ١١ نوفمبر سنة ١٩١٩ الذى أصدره اتحاد القانون الدولى — مادة أولى — «للدولة حق الاحتفاظ بكيانها والعمل على متابعة استمراره » .

وجاء فى المشروع الذى عرض على المجمع الدولى بالجلسة المنعقدة فى روما بتاريخ ١٧ اكتوبر سنة ١٩٢٠ مادة ٣: « ليس لأية دولة الحق فى أن تشرع فى أى شىء ضد دولة أخرى لا تهددها حتى ولو كان ذلك فى سبيل وقاية كيانها »

« فهذه التصريحات الثلاثة » كما قال المسيو جوفرده لابراديل فى شرح برنامج قسم الدكتوراه بكلية الحقوق بباريس (سنة ١٩٢٥ — ١٩٢٦) جزء ثان : تؤيد فى صيغ مختلفة الحق الاساسى لكل دولة فى الوجود وهو حق أولى ، تام ، يتولد عن القانون الدولى المنطقى، أى ذلك الذى يتخلف عن طبيعة الأشياء ذاتها ولا يتطلب لقيامه أى معاهدة ولا أى عادة ، انه حق لا يمكن انتقال ملكيته من يد إلى يد، ولا

يسقط بالتقادم ويلزم باقى الدول بواجبات صادرة عنه لها صفة قانونية لا يتطرق اليها أى نقص . »

هذا هو المبدأ الذى يراه واضعو مذهب « حق الطبيعة والناس وفاق الضرورة » . ولكن هناك من أئمة القانون الدولى الحديث من يرى أن هذا الحق اختيارى وأن تدعيمه يتطلب ، فضلا عن استخدام القوة للدفاع عنه ، وسائل تماثل تلك التى يلجأ اليها الفرد فى الامة من أجل المحافظة على حياته وحريته وأملاكه غير وسيلة القوة .

فما هى هذه الوسائل الدولية التى تحمى بها الدول كيانها وتعمل بها على استمرار وجودها سواء فى عهد عصبة الدول إلى سنة ١٩١٩ أم فى عهد عصبة الامم التى تولدت عن الحرب ؟

لقد رأيت وسائل عهد عصبة الدول فيما تقدم من ص ٤٩٦ الى ٥٧٩ وإذن فقد وجب أن ننتقل إلى عهد عصبة الامم .

الفصل الرابع

اصول عصبة الامم الحالية

جاء ميثاق عصبة الامم فاسقط استعمال جميع الصيغ القانونية القديمة إلا الحماية في صورة الانتداب أو الانتداب في صورة الحماية، فلم يعد بقاء للتحالف، ولا لنظرية التوازن الخاصة بالقوات والمساحات على الأقل، ولا لنظرية الحيدة، وانحصرت الطمأنينة على الاستقلال وضمانه في تعهد متبادل بين جميع الاعضاء يقضي بأن يحترم الدول ويضمنوا بالتبادل وحدة كيانهم الارضي واستقلالهم السياسي، فقد نصت المادة العاشرة من عقد عصبة الامم على ما يأتي :

« يتعهد أعضاء العصبة باحترام واستبقاء — استبقاء هنا بمعنى ضمان — الوحدة الارضية والاستقلال السياسي الحالي لجميع أعضاء العصبة ضد أي اعتداء خارجي . وفي حالة الاعتداء أو التهديد باعتداء أو خطر اعتداء يقوم المجلس بايجاد الوسائل المؤكدة لتنفيذ هذا التعهد »

ولمعرفة مدى هذا الالتزام نرى أن الواجب يقضي بأن نعرف أقوال من بشروا بهذه العصبة في غابر الازمان .

اننا إذا ألقينا نظرة على التاريخ وجدنا ان أهم المشروعات كانت ترمي إلى تدعيم القانون الدولي ، وتأييد السلام العام ، ووضع أنظمة لتحقيق هذه الغاية .

وإذا نحن عالجنا دراسة القرون الوسطى وفترة بداية القرن الرابع عشر يوم كان «فيليب له بل» Phlippe Le Bel و«البرخت دوتريش» Albrecht d'Autriche يقاتلان البابا «بونيفاس الثامن» نجد أن «بيير دوبوى» Pierre Dubois وضع فيما بين سنة ١٣٠٥ وسنة ١٣٠٧ كتابه (De recuperratione terre Sancta) الذي قصد به إلى وضع لائحة للسلام في أوروبا .

لقد كان أساس فكرة « دوبوى » عقد مجمع عام Concile Général مهمته تأسيس السلام . على أن يكون من أعماله وضع معاهدة تحكيم تقضى بتجنب جميع المنازعات بين أولياء الامور بواسطة محكمة دائمة للتحكيم . وان يدعم هذه المعاهدة يمين سلام وصلح ، فاذا وقع خلاف اختار كل خصم ثلاثة قضاة من رجال الكنيسة وثلاثة قضاة مدنيين،فاذا ما اجتمعت هذه المحكمةأصدرت فصالتها فى القضية ، وقد سويت مسائل الاجراءات فى التفاصيل ، فاذا لم يخضع خصم للحكم يتملص الطرف الآخر من التحكيم، ويهاجم الحلف كله أراضى هذا الخصم الناشز على أن يكون تنفيذ ذلك بواسطة جميع أعضاء المجمع .

فهل إذا نحن تلونا هذا لا نكون قد انتقلنا إلى أزمان مؤتمر السلام بالهاى وعصبة الامم ؟ ومع ذلك فان عمل «دوبوى» قد وضع فى سنة ١٣٠٥ أى منذ نيف وستمائة سنة ، فهذا المفكر كان إذن يتقدم عصره بستمائة سنة، وإذا كانت أفكاره ليست اليوم محور المصلحة العامة. فان عين« دوبوى» الكشافة فيما وراء الحجب قد غاصت فى غور المصائر لتحل موضوعا لم يعترف بكل أهميته إلا فى هذه الايام، وإن كان لا يزال إلى اليوم بعيدا عن الحل الحاسم كل البعد، ولكن النظام الذى تأسس على قاعدة «دوبوى» سيقوم مع ذلك برسالة هامة فى المستقبل داخل أقطار القانون الدولى .

هذا ما يقوله الفقهاء العصريون ولو اطلعوا على اعلان حقوق الامم الماثل فى عقد موادعة الانصار واليهود لخروا ساجدين .

ولكن أى المسالك أكبر قيمة تلقاء المستقبل الانسانى؟ أهى النضالات التى تثيرها السياسات العليا أو كتابات عظماء المفكرين فى الانسانية ؟ ان فكرة « دوبوى» التى لا قيمة لها البتة بالقياس إلى عمل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الماثل فى معاهدة الانصار واليهود (راجع ص ١٥١ وما بعدها) جاءت الدليل الحى على أن فى الوسع أن نستخلص من أفكار كبار المفكرين ونظرياتهم أوسع مصادر الرقى والتقدم فى ميدان القانون الدولى ، أجل ان قوة الافكار أعظم من أية قوة أخرى ، بل انها أعظم من قوه المدافع ، بل ان فكرة « دوبوى » لتثبت فوق ذلك ما يراه « أو بنهايم »

(فى كتابه ص ٨٠) من أن مهمة التاريخ ليست قاصرة على أن ترينا كيف أنقضت الاشياء وكيف وقعت فيما مضى، وانما تتناول أيضا استخلاص العبر الادبية مما وقع .

يقول الفقهاء ان مشروع « دوبوى » لا يزال إلى اليوم نموذجا للقانون الدولى ولعصبة الامم، هذا إلى انه قد طالب بوضع نظام لتدعيم القانون الدولى . ولو أنهم اطلعوا على معاهدة سيد المرسلين وخاتم النبيين لعدلوا على هذا الرأى ولاتفقوا معنا على أن عقد الموادعة المذكور كان إعلان حقوق الامم واعلان ميثاق عصبة الامم كما كان هو النموذج الوحيد الذى إذا احتذى أدى إلى قيام سلم عالمى صحيح لا تتطرق اليه الزعزعة ولا القلقلة .

وإذا كنا قد أشرنا إلى نقطة تأسيس هيئة عالمية فى مشروع « دوبوى » فلأننا نجدها دائما فى كبريات المشروعات التى وضعت منذ القرن التاسع عشر الى يومنا هذا، فليس من مشروع عظيم وضع فى سبيل انشاء حالة دائمة للقانون والسلام الا ويجد فيه فكرة « دوبوى » الخاصة بالنظام العظيم الضروري لذلك ، وإذا نحن عدنا الى التاريخ لاستشارته رأينا أن ليس فى الوسع أن نصل إلى نتيجة أخرى غير تلك التى تفصح لنا عن أن انتفاء نظام متين لعالم الدول من شأنه أن يرجىء حل موضوع القانون الدولى والسلام العالمى . ففكرة تأسيس هيئة دولية قد صاحبت سير الانسانية فيما مضى وستقترن بها إلى الابد حتى تتحقق تماما .

ليس فى وسعنا أن نورد هنا كل المشروعات الكبيرة التى وضعت فى سبيل تدعيم السلام الانسانى ، ولذلك نكتفى بايراد ما يؤيد صحة ما نرمى إلى تأييده .

لقد وضع جورج بوديبراد Georges Podiebrad ملك البوهيم فى سنة ١٤٦٠ مشروع حلف أبدى للمسيحية ، ذلك بان السلام العام فى الغرب قد لاح لهذا الملك أنه الشرط الضرورى لصد تقدم الاتراك ، وتحقيقا لهذا الغرض كان لزاما أن يسن دستور لشعوب أوروبا ، على أن يحل لزاما كل خلاف بين أعضاء الحلف بمحكمة تحكيم، فاذا هاجم ولى أمر أجنبي أحد أعضائه يستسفر الحلف رسولا للعمل على تجنب الخلاف . وفى حالة الاخفاق يجب على الحلف أن ينحاز إلى العضو الذى هوجم ، وأن يمده بالعون والمساعدة . وحتى إذا دخل فى الخلاف دول غير الحلفاء فان الواجب يقضى

على الحلف أن يحتفظ بالسلام وأن يصل إلى تحقيق وفاق عن طريق حسن مسعاه . فاذا فشل وجب عليه أن يضمن مساعدته للدول التى تجنح إلى العدول عن حل المشكل بالسلاح وعرضه على الحلف ليقضى فيه بما يرى . ولقد كان يمثل الحلف مؤتمر يسمى مؤتمر السفراء الذين يحمل كل منهم وكالة ملزمة . ويقرر هذا المؤتمر المنهج الذى تجرى على مقتضاه الحرب المشتركة . وتقوم محكمة إلى جانب هذا المؤتمر .

وهناك مشروع آخر عظيم لهذا التنظيم وضعه توماس كمبانيلا Thomas Campanella

واقد أراد هذا المفكر أن يؤسس وحدة أوروبا ويصل بذلك إلى السلام الابدى تحت تسلط اسبانيا والكنيسة (راجع De Monarchia Hispanica discursus —1607

ولقد رأى إميريك كروسيه Emeric Crucé مؤلف Le nouveau Cinée سنة ١٦٢٣ ان الفتوحات عندما تدعم على أسس من الحيازة الطويلة يجب أن تعتبر فى رعاية الله وحمايته . وبناء على ذلك يجب أن تقوم دعائم السلام الوطيد على قواعد من التحالف الواسع المدى ضد من يحاول تعديل التخوم أو الاعتداء على نظام الاشياء وأوضاعها القائمة .وفى هذا إذن فكرة الضمان المتبادل لوحدة الكيان الارضية. وتحقيقا لذلك يرى ايمريك أن الواجب يقضى على أولياء الامور أن يرسلوا ممثلين داعين إلى مؤتمر ،على أن يتكون من مجموعة هؤلاء السفراء محكمة تحكيم يجب أن تفصل فى جميع الخلافات التى تطرح عليها .على أن يؤدى احتقار الحكم إلى الخروج من الجماعة، ومن الواجب ضمان الحالة القائمة على أنها أساس السلام.

أما سولى فانه قد أبان فى « اقتصادياته الملكية » النية الكبرى التى غذت هنري الرابع سنة ١٦٣٣ . وأخذ يذكر تعديل خريطة أوروبا وتوزيعها على خمس عشرة سيادة أو دولة متساوية فى القوة مساواة حقيقية . ولما أتم شرح هذا الرأى على أنقاض مبدأ التوازن أوصى بان « ليس لاحد من أعضاء هذه الجمهورية التى تقوم على مبادىء المسيحية الصحيحة أن يلجأ إلى استخدام الاعتداء، أو إلى غزو أرض من أراضى الغير دون موافقة باقى الاعضاء » ولعمرك إنها صيغة فيها بعض الشبه من صيغة المادة العاشرة من عصبة الامم كما يمكن للخبير أن يلاحظ ذلك . فقوله « ليس لاحد من

أعضاء هذه الجمهورية التى تقوم على مبادىء المسيحية الصحيحةان يلجأ إلى استخدام الاعتداء »فيه « منع الاعتداء » وقوله « أو إلى غزو أرض من أراضى الغير دون موافقة باقى الاعضاء » معناه : ليس ذلك بمحض رأيه ولا بناء على شهوته أو وفاق مصالحه الخاصة، لكن المنع يزول لو أن الاعتداء تم بناء على موافقة باقى الاعضاء . ومن هنا نجد أن هذا الضمان، ضمان وحدة الكيان الارضى، ليس ضمانا صلبا ، وانما نجده ضمانا مرنا ، وكل هذا يقرب بين صيغة الوزير سولى وصيغة المادة العاشرة .

ولقد أضاف سولى إلى ما تقدم قوله :

« وحتى لو أن أحد الاعضاء اقدم على غزو أى شىء، كان لزاما عليه أن يضعه تحت تصرف جميع الاعضاء الآخرين، ومن هذا يتضح ان نية هنرى الرابع التى أعارها سولى ثوبا من ارائه الخاصة لها وجهان : الوجه الاول هو أن ضمان وحدة الكيان الارضية يتطلب ضمانا عمليا يتم بايجاد التعادل بين القوات ، أى تطبيق نظرية التوازن الآلى، والوجه الثانى هو أن يقوم ضمان قانونى، ألا وهو منع القيام بحرب لها أغراض مدعمة على الأنانية والطمع والا وقف جميع أعضاء هذه الجمهورية المؤسسة على احدى المبادىء المسيحية ضد من يشرع فى مثل هذه الحرب

كذلك رأينا فى مشروع السلام الدائم الذى وضعه (لابيه ده سان بيير) (L'Abbé de Saint Pierre) فى ١٧١٣ — ١٧١٧ فكرة الضمان المتبادل لوحدة الكيان الارضية بأوسع معانيها . فقد أشار بابرام « تحالف دائم يكون الغرض منه الحصول المتبادل (أولا) على الوقاية التامة من جميع ويلات الحروب على ممر الاجيال المقبلة » . فالوقاية التامة هى الوقاية من وقوع الحرب ذاتها . وبناء على ذلك يكون الغرض هو الدفاع المتبادل والمشترك ضد الاعتداء .

أما الغرض الثالث فهو «الحصول المتبادل خلال مجرى العصور المستقبلة على الضمان التام للاحتفاظ بالدولة احتفاظا تاما سليما من أى عطب » فالاحتفاظ بالدولة احتفاظا تاما هو صيغة « وحدة الكيان الارضى » وبناء على ذلك يكون ما أشار به « لابيه ده سان بيير » هو المساعدة المتبادلة ضد الحرب أى ضد الاعتداء : وهذه المساعدة المتبادلة هى فى سبيل تأكد كل دولة من أن التحالف سيقوم على ضمان وحدة كيانها

الارضى . وفضلا عن هذا فانهذه النظرية ليست صلبة إلى حد بعيد، بل إن الضمانة مرنة كما هو الشأن بالنسبة لرأى سولى . فالمادة الرابعه من نظام السلام الدائم تقول : « يكتفى كل ملك بالاصالة عن نفسه وبالنيابة عن خلفائه بحيازة الاراضى التى يملكها الآن،أو تلك التى يجب أن يملكها بمقتضى المعاهدة المرفقة بهذا . وليس فى وسع الملوك أن يتبادلوا فيما بينهم أى أرض أو عضوا أى معاهدة إلا بعد قبول وضمان الاتحاد بنسبة ثلاثة أرباع عدد الدول ويبقى الاتحاد الدولى ضامنا تنفيذ الوعود المتبادلة »

وبناء على هذا فان الدول لن تبقى مقيدة تمام التقييد داخل حدودها . فقديجوز وقوع تعديلات فى حدودها إذا وافق على ذلك الملوك ذوو المصلحةباشراف الاتحاد وتحت ضمانتهوبشرط أن توافق على ذلك أغلبية ثلاثة أرباع الاعضاء . ومن ذلك يتضح أن هذا الضمان ليس مرنا بقدر مرونة الضمان الذى أشار به سولى إلا أنه على اية حالليس ضمانا صلبا إلى أى حد بعيد . » (١) ولكن الواجب يقضى علينا بأن نتوسع قليلا فى شرح مشروع سان بيير حتىتتبينعلاقته بفكرة عصبة الامم الحالية .

وبعد انقضاء مايقرب من قرنعلى مشروع سولىرأينا مشروعا عظيما آخريتجلى ليجذب نحوهأنظار العالم طراً . ففيما بين سنة ١٧١٣ وسنة ١٧١٧ نشر القس شارل إيرينيه كاستل ده سان بيير « الوجيز فى مشروع السلام الابدى »

Abrégé du projet de paix perpetuelle . 3V . 1713 — 1717 — Voir Dronet. Seroux , d'Agincourt ,Nys , Redslob .

لقد أراد « ده سان بيير » أن يوحد صفوف الدول الاوروبية داخل حظيرة نظام يسمىحلفأبدى Alliance perpetuelle ولقد قيلفىمشروعهأنه أولمنهاج

Mèmoires des sages et royales œconomies d'Estat , domestiques , politqnes et militaires d'Henri Ie Grand et des servitudes utiles , obeissances convenables et administrations royales de Maxi - milien de Bethune (Duc de Sully 1638 — 1661 . Voir Seroux , d'Agincourt . Pfister,Redslob , Schucking , Kuckelihaus,Wolowasky .

لدستور الشعوب الاوروبية وضع بترتيب واتقان . ولقد احتوى هذا الحلف على ٢٤ عضوا وكان الدول العظمى أعضاء ، أما الدول الصغرى فكونت مع بعضها جماعات، وفى كل سنة تقسم يمين الطاعة للقوانين اعترافا بها، ويقسم هذه اليمين سنويا علانية أمام الشعب الملوك وخمسون من الاعيان عن كل دولة حتى يكون جميع الدول ملزمين بالانخراط فى سلك عضوية الحلف. ومن يرفض ذلك يعتبر عدو السلام، ويرغم على أن يكون عضوا أو تنزع منه سيادته أما موضوع الحلف فهو وقاية الاعضاء من جميع الحروبات الخارجية والقلاقل الداخلية بواسطة سلطان الحلف ،على أن يضمنوا بالتبادل،فيما بينهم، وجودهم و وَحدَة كيانهم الارضى ،واحترام المعاهدات وتسوية الخلافات فورا .

ولقد اشتمل ضمان الوجود على الوعد بتحمل مسئولية الدساتير الساريةوالمحافظ على ولاة الامور والموظفين فى مناصبهم.

ومن الواجب على الحلف أن يحشد الاسلحة جميعا ليعيد النظام إلى نصابه فى حالة الانتقاض والمقاومة فى بلد ما ، ولما كان إحترام المعاهدات مضمونا فقد حق أن تعقد جميع المحالفات فى ظل سلطان الحلف وبموافقته . ولما كانت وحدة الكيان الارضية قد ضُمنت فقد تحتم تحديدها . ويرجع فى هذا إلى اللحظة التى تم فيها الوفاق أى إلى الحالة القائمة .

أما نظام الحلف فهو الآتي :

يسمى المؤتمر الدائم مجلس الشيوخ . ويشمل ٢٤ نائبا . ولكل دولة أو جماعة دول صوت واحد . ولمجلس الشيوخ إختصاصات تشريعية ، ،وقضائية، وتنفيذية، وفى وسعه تعديل الدستور ووضع قواعد نظامية ، ونشر قوانين تجارية مشتركة وله أن يصدر حكما على دساتير بعض الدول أحيانا .

ومجلس الشيوخ هو فى الوقت نفسه محكمة تحكيم دولية ذات طبيعة دائمة واجبارية والدول المتعاهدة تنزل نهائيا عن تسوية خلافاتها بالسلاح. وتلتزم بالا تلتجاء إلى وساطة مجلس الشيوخ وإلا فانها تُلْزَم بالاذعان لحكمه ، ولكن حكمه يكون أولا مؤقتا ،أما الحكم النهائى فيكون بعد الاول بخمس سنوات، ولمجلس الشيوخ أن يقضى كذلك بالتنفيذ

الجبرى . فاذا عملت إحدى الدول المتعاهدة ضد معاهدة أو حكم يعمل الحلف ضدها بكل ماله من سلطان وحول . حيث يعلن أنه عدو ويجب إخضاعه بالسلاح . ومن الواجب عليه أن يعوض عن كل الخسائر وان يقدم الضمانات اللازمة .

وللحلف جيشه الذى يتكون فى حالة التهديد بالهجوم أو المقاومة . وعلى كل دولة أن تبعث لزد العادية نفس القدر العامل من الجيش الذى تبعثه دولة أخرى ، ومبدأ المساواة فى حالة المعونة الحربية له تطبيقه أيضا فى أيام السلم . ومن الواجب أن تتجنب احكام التحكيم فى البداية الشكل الجارح ، فلا تصدر باعتبارها احكاما ضد شخص معين وانما تصدر فى صيغة قوانين عامة . فاذا لم تستخلص الدولة المسيئة من الحكم بنفسها نتائجه ، صدر حكم إسمى يهدد بالتنفيذ .

هذه هى أهم نقط مشروع القس « دهسان بيير » ، ونجد فيه مبادىء التوازن والمساواة والتضامن بين الدول الاوروبية . فهل لا نندفع ونحن نطالعه إلى المقارنة بين هذا المشروع وبين ميثاق عصبة الامم ؟

ان أفكار « ده سان بيير » التى جاءت ملحقاً لآراء سولى وهنرى الرابع قد أثارت كبريات عقول ذلك العصر . ولقد نشر « جان جاك روسو » خلاصة عن مشروع السلام الابدى للقس ده سان بيير (راجع أعمال روسو جزء أول سنة ١٧٨٢) ومن المفيد أن نعرف موقف « روسو » تلقاء موضوع هذا النظام الدولى .

ان نتائج « روسو » كانت نفس نتائج « ده سان بيير » . فهو يريد حلفاً بين أولياء أمور أوروبا ، فقيام دولة عهدية استقلالية كانت وحدها الوسيلة التى تكفل السلام الابدى . وهذ الحلف لم يكن خرافة مطلقاً . ولكنه إذا لم ينجح فان ذلك لا يرجع إلى غلطة المشروع نفسه ، ولكن إلى أعماق الناس دون سواهم .

لقد كتب « روسو » يقول : « فاذا بقى هذا المشروع رغم كل هذا دون تنفيذ فذلك لا يعنى أنه خرافى ، وإنما يعنى أن الناس قد أصبحوا بلهاء ، وان من أنواع الجنون أن يكون الانسان عاقلا بين المجانين »

ولنذكر الكردينال البيرونى Alberoni الذى طلب تأسيس برلمان أوروبى

دائم يتحتم عليه أن يحل جميع الخلافات وفاق رأى أغلبية الاصوات وأن ينفذ قراراته بالقوة فى حالة المقاومة .

Système de pacification dans la présente conjoncture , 1735 .

أما جيرمى بنتام Jermy Bentham فقد اقترح منهاجا آخر لهذا التنظيم فى كتابه مبادىء القانون الدولى سنة ١٧٨٦ و سنة ١٧٨٩ . وكذلك فى كتابه

Works 1843 V . II .A plan for a universal & perpetuel peace .

لقد أراد « بنتام » هو الآخر أن يضع قواعد السلام عن طريق دستور للشعوب الاوروبية . وكان التحكيم محور نظامه . فهو يقول ان فى الوسع تجنب الحرب إذا وجد نظام يستطيع بالقوة الاجبارية حل المشاكل ، ومن الواجب أن تشتمل المحكمة التحكيمية على مؤتمر يجلس فيه نواب عن جميع الدول ، ويصدر هذا المؤتمر فصالته . وهذه الفصالة التى تصدرها هيئة كهذه يجب ان يؤيدها الرأى العام ويكون لها سلطان تصل قوته إلى أبلغ حد . وفى حالة المقاومة يكون المذنب موضع إستنكار الجميع وتنقطع كل صلة له بالجماعة . فاذا لم يخضع كان التنفيذ عن طريق الحرب المشتركة ضد العاصى .

وكذلك كان كريستيان وولف من المبشرين بفكرة النظام الدولى ، فأنت تراه فى كتابه (Jus gentium) يطلب تحقيق الجماعة الكبرى Civitas Maxima فقد درس تفصيلياً الفكرة القائلة بتكوين دول أوروبا تكويناً قانونياً اسمى من تكوينها القائم ، فالمصلحة المشتركة تتطلب قيام مثل هذه الجماعة التى يشترك فيها جميع شعوب أوروبا على أن تجرى أعمالها وفاق قواعد تنشأ على نمط القواعد الخاصة بالشركة المدنية تماماً ، وإذا أردت المزيد من الدراسة الخاصة بهذه الجماعة فراجع الجزء الثانى من كتابنا علم الدولة من ص ٧٧ إلى ص ٨٥ لترى أراء مختلف الفقهاء الذين كانوا فى الواقع محور القانون كفيكتوريا وزوك وجروسيوس وولف وبوفندورف وفاتل الخ .)

ولكنك أمام هذه المشروعات التى لا تستطيع أن تخرجها عن كونها محافظة Conservateurs فى جوهرها ، ترى الفيلسوف ليبنيتز يؤيد الرأى الذى لا يتعارض مع كل ماهو لمصلحة إنماء وجهات النظر التى تريد الدول الكبرى العسكرية تنفيذها ، ولذلك

رأيناه يقاوم قبول الصيغة التي وضعها « لابيه ددسان بيير »

أما « كانت » فيلسوف « كونيجزبيرج » فقد رأيناه فى سنة ١٧٩٥ يتشبع بالفكرة القائلة بان الواجب يقضى على كل دولة أن تحتفظ بشخصيتها القائمة كما هى بعيدة عن أى انتقاص، كما رأيناه يضع المبدأ القائل بعدم جواز ضم أى دولة إلى دولة أخرى . ولقد توسع « كانت » فى هذه الفكرة ضمن كتابه « بعض أفكار عن تاريخ عام من الوجهة الدولية » فقد قال فى هذا الكتاب « ان كل دولة ، وحتى أصغر الدول تستطيع أن تنتظر تحقيق طمأنينتها والاحتفاظ بحقوقها لا من ناحية قوتها الخاصة ولا من ناحية حكمها الذاتى على حقها وتقديرها إياه، وإنما من ناحية عصبة الامم الكبرى وحدها ، من ناحية السلطان المشترك والقرار الذى وضع وفاق قوانين الارادة العامة » فالفيلسوف « كانت » يري إذن ان على جمعية الامم أن تعمل على تأكيد ضمان وحدة الكيان الارضى لكل دولة .

ولنذكر ونحن نصل الآن إلى القرن التاسع عشر ان بلونتشلى Bluntschli طالب هو أيضا « باتحاد دول أوروبا »

لقد رأينا إذن ان علماء القانون الدولى والفلاسفة قد تعاونوا فى سبيل التمهيد لهذا الرقى الانسانى ، ولكن القرن التاسع عشر زاد فى عدد المشروعات الخاصة بالسلام العالمى زيادة كبيرة . ولقد انطوت جميع هذه المشروعات التى تنبأت بعصبة الامم على فكرة الدفاع عن حقوق الضعفاء عن طريق الضمان المتبادل لوحدة الكيان الارضى للدول التى تبقى أعضاء فى هذا النظام . ولكن نظاما ما ، أو صيغة ما لا قيمة لايهما إذا لم يكن موضع مقارنة بغيره، ففى نفس الوقت الذى عمل فيه رسل السلام على تدعيم نظريتهم وإنماء جذورها فى الارض ، أخذ جروسيوس — وهو متأثر برأي كروسيه إلى حد معين — يعمل على استتباب هذا النظام — نظام الضمان المتبادل لوحدة الكيان الارضى للدول — باجراء آخر . هو إجراء التوسع فى تطبيق العقوبات على من يخالف النظام الدولى . ولكنه فكر فى معاقبة المعتدى أكثر مما فكر فى العمل على ضمان وحدة الكيان . ولم ير أن يسعى مباشرة إلى المحافظة على وحدة الكيان الارضى لكل دولة بل رأى أن يسعى إلى ذلك بصفة عرضية وغير

مباشرة عن طريق توقيع الجزاء على كل معتد . فلكى ماتكون أملاك الدول بعيدة عن المطامع والاهواء والسطو والغزو لم يلجأ جروسيوس إلى وضع صيغة لضمان وحدة الكيان، وإنما صرف كل همه فى وضع قانون عقوبات دولى واسع النطاق »

لقد رأى جرسيوس أن من الضرورى وضع قانون عقوبات لتوقيع الجزاءات على الدول كما هو الشأن بالنسبة للافراد ، فكل دولة لها الحق فى أن توقع العقاب على المذنب ، ومن هنا نشأ التميز بين الحرب المشروعة وغير المشروعة ، الحرب العادلة والحرب الظالمة ، أما ضمان وحده الكيان الارضى فلم يكن له بالنسبة لجروسيوس إلا وسيلة غير مباشرة ، فهى لاتتولد فى نظره إلا عن تطبيق العقوبات على من يخالف النظام الدولى ، أو هى لاتتخلف إلا عن الخوف من توقيع الجزاء فى حالة الاعتداء الواقع على دولة بفكرة غزوها بجيوش دولة أخرى.

على أننا إذا نحن طرحنا جانبا نظريات القانون الدولى وغضضنا الطرف عن نظريات المبشرين بعصبة الامم ، والقينا نظرة على السياسة المتبعة فى عصر هؤلاء المبشرين،وجدنا نظريتهم بارزة فى سياسة التحالف ووصلنا شيئا فشيئا إلى فكرة الضمان المتبادل لوحدة الكيان الارضى بين الدول المتحالفة ، ففى سنة ١٦٤٨، أى فى عصر معاهدة وستفاليا الذى نستطيع اعتباره عصر جروسيوس ذاته قد رأينا ان الاراضى التى وضعوا اليد عليها بموجب المعاهدة كانت موضع مادة خاصة بالضمان وعدم التعرض لها .

وهذه نفس الاجراءات التى تجدها فى معاهدات فينا ضمن الاتفاق النهائى الرقيم ٩ يونيه سنة ١٨١٥ ، مع فارق هو أن صيغة ضمان الاتفاقات الخاصة بأملاك الدول الجديدة نجدها فى معاهدة قائمة بذاتها ونص خاص ، هو نص التحالف الذى يوجد على الخصوص فى التحالف المقدس الذى وضع كما ذكر فى بروتوكول ١٥ نوفمبر سنة ١٨١٨! لغرض واحد هو « صيانة استتباب السلام وضمان عقود المصالحات التى أسست التحالف المقدس » . ولقد كتب مترنيخ إلى الامبراطور فرانسوا فى ١٨ ابريل سنة ١٨١٧ يقول : « ان أول تعاليم السلام ، بل ان قاعدة السياسة العصرية هى الراحة، ويجب أن تكون هى الراحة . وأما الفكرة الجوهرية التى تقوم عليها الراحة

فلا شيء إلا الطمأنينة على الاملاك . »

ولكن إذا كان مترنيخ قد شعر هنا بحقيقة الحالة النفسية الدبلوماسيا فانه ما كان قد وصل إلى اصطناع أداة سياسية تمكن من ضمان الطمأنينة على الامـلاك الدولية . ذلك بان التحالف المقدس ما كان فى مقدوره أن يستمر ويستقر . ومحاولات تدخله فى أعمال الدول الاخرى قد حبطت وفشلت . والسياسة التى اتبعتها الدول العظمى فى سبيل إيجاد الوفاق بينهم كانت واضحة الاستحالة حتى لقد أمسى فى غير المقدور انشاء أى ضمانة للطمأنينة على الملكية الدولية ولقد قدم الدليل فيما بعد على ضعف ما أسموه تجوزاً ضمان الكيان عن طريق التعهدات التى تلتزم بها بعض الدول ، وذلك فيما كان له مساس بالدولة العلية .

ان ضمان الـكيان بطريقة استثنائية أو عرضية لا يمكن فى الحق أن يشتد ويقوى. وللوصول إلى الطمأنينة الصحيحة يجب أن تؤسس هذه الطمأنينة على قاعدة عامة . أى على قاعدة اتفاق دولى متبادل. ولهذا وجب أن نرجع عن الوسيلة الدبلوماسية إلى وسيلة الحق . وعلى الخصوص إلى الاعتبـار القانونى الذى أذاعة المبشرون بعصبة الامم . وهذا ما قيل به بعدئذ. فعندما انعقد مؤتمرا الهاى ، وهما المؤتمران اللذان كانا بعيدين عن فكرة ضمان واستبقاء الـكيان الارضى ، رأينا الذين سعوا فى إيجاد نظام سلمى للعالم قد عادوا إلى الصيغة التى أذاعها المبشرون بعصبة الامم فى وقت لم يكن فيه هؤلاء يترددون فى قطع مراحل الضمان عوضا عن تطبيق برنامج محدود كذلك الذى بحثته الدول فى سنة ١٨٩٩ وسنة ١٩٠٧ بمؤتمرى الهاى.

ان الفقية الالمانى شاكنج (Schuking) قد أذاع دراسة عن مؤتمر الهاى، قال فيها إن هذا المؤتمر بذرة صالحة لنظام سلمى دولى للعالم يقوم على قاعدة الحق ، ولقد طلب هذا الفقيه فى تلك الدراسة ايجاد ضمانة عامة للحقوق الجوهرية للدول على اعتبار أن هذه الضمانة هى النتيجة الضرورية للمبادىء التى أعلنها مؤتمر الهاى. واليك ماقاله بصدد هذا الموضوع.

« إن الذين أوتوا غريزة الشعور بالحق لا يستطيعون أن يفهموا أبدا كيف يراد إنشاء نظام من صنع الانسان لصيانة السلام فى العالم المتمدين عن طريق مـلاحظة

الحق وإحقاقه، ولا هم يستطيعون أن يفهموا فى الوقت نفسه كيف يجوز لدولتين اشتركتا فى هذا التحالف أن يقسما فيما بينهما أملاك دولة ثالثة هى عضو فى نفس التحالف دون أن يكون لهذه الاخيرة الحق فى أن تتوجه بالشكوى لمجموع أعضاء التحالف حتى تكون تحت رعايته ويقوم برد هذه العادية عنها . »

ولقد ضرب شاكنج مثلا على ذلك حالة إتفاق إنجليزى روسى أبرم سنة ١٩٠٧ لغرض معين هو تقسيم فارس إلى مناطق نفوذ . ورأى أن لفارس الحق كل الحق فى ان تتوجه وفاق مبادىء مؤتمر الهاى وروحه إلى محكمة دولية لتطالب بالحصول على إحترام استقلالها السياسى . ولما كانت هذه المحكمة الدولية لم تنتظم بعد فى الهاى فان فارس لم تستطع رفع قضيتها امامها، وعليه فلم يكن هناك اى ضمان لوحدة الكيان الأرضى يمكن ان تحصل عليه اى دولة اذا هى استندت على اعمال مؤتمر الهاى فى سنة ١٨٩٩ وسنة ١٩٠٧ . ولذلك فان السلام الذى خاض هذان المؤتمران فى الكلام عنه لم يكن سلاما شاملا لضمان وحدة الكيان .

ولكن المستر روزفلت أخذ يشد أزر العمل الذى تم فى مؤتمرى الهاى ويجد فى توسيع دائرته رغماً من أنه كان يشعر الشعور كله بضعف هذا العمل ونقصه، ويحس حدوده التى حدت من وسائل الوصول إلى تحقيق سلام عالى بمعنى الكلمة .

شعر المستر روزفلت رئيس الولايات المتحدة بهذا الشعور فى الوقت الذى نال فيه جائزة نوبل من أجل العمل على تدعيم السلام فى العالم، أى أنه شعر به فى الوقت الذى دعا فيه إلى عقد مؤتمر فى كريستيانيا حيث وجه نظر لجنة نوبل إلى نقص أعمال مؤتمر الهاى بقوله :

«فطالما لم تنشأ قوة دولية لتكون تحت تصرف السلطة القضائية الدولية داخل حدود القواعد التى رسمت فى الهاى، فان من واجب الدولة أن تلجأ إلى التسليح وإلى العدالات الحربية لصيانة وحدة كيانها الارضى »

وفى مؤتمر السلام العام الثالث عشر الذى انعقد فى ستوكهلم فى شهر اغسطس سنة ١٩١٠ وحضره المرحوم محمد بك فريد ليطرح عليه القضية المصرية ، ناقش المؤتمرون مذكرة وضعتها مدام اكشتين Eckstein منذ سنة ١٩٠٧ رغبة فى عقد مؤتمر سلام دولى

ثالث فى الهاى ، ولقد جاء فى هذه المذكره « يجب على الدول أن تبرم معاهدة دفاعية لضمان السلام العالمى الوطيد الدائم باعتبار جميع أملاك كل دولة ملكا مشتركا بين الدول من ناحية المخاوف المترتبة على خطر اعتداء خارجى . فاذا أريد أى تعديل فى أرض أى دولة فقد وجب الالتجاء إلى الوسائل السلمية مع احتمال تقديم بدل منها »

ان هذا الاقتراح له مغزى كبير فهو يعبر عن الضرورة التى تدعو إلى الاحتفاظ بالسلام عن طريق وقاية وحدة الكيان الارضى من أى اعتداء بواسطة المجهود المتبادل بين الدول ، غير انه قد جاء اقتراحا مبتسرا حيث طُرح فى وقت قامت فيه وحدة الكيان على قاعدة الظلم الدولى ، كما كانت الحال بالنسبة للالزاس واللورين وبولونيا وبوهيميا فكيف كان فى الامكان ضمان سلام الكيان الارضى لكل دولة على قاعدة الامر الواقع ؟ ولذلك فعندما شرح اقتراح مدام اكشتين Eckstein فى مؤتمر السلام العام قاومه مندوبو أعرق جمعيات السلام وأعظمها ولاء لمبدأ السلم ونعته الفرنسيون بانه اقتراح وان ظهر أنه يؤيد السلام الدولى إلا أنه من المؤكد انه ضد العدالة الدولية .

ولما عقد المؤتمر البرلمانى فى برلين سنة ١٩٠٨ طلب المستر « بارتولد » أحد النواب الامريكانيين الاعتراف لكل دولة بحق حيازة دائمة واقترح على الدول أن تبرم اتفاقا تسبقه مقدمة يتبادلون فيها الاعتراف باستقلالهم القومى ووحدة كيانهم الارضى وسيادتهم المطلقة فيما يتعلق باعمالهم الداخلية ، ولكن هذا المشروع الذى تفوق على مشروع مدام إكشتين قد اكتفى باحترام وحدة الكيان دون أن يطلب ضمان ذلك، ومع هذا فقد لقى نفس المعارضة التى وجدها اقتراح مدام اكشتين.

ولكن المسيو هويسمان النائب البلجيكى اعترض على ذلك وهو يصيح : هل فى الامكان الاعتراف بالكيان الارضى لاى دولة عصرية بينما بولونيا تطالب باستقلالها ؟ وبناء على ذلك تكون فكرة ضمان وحدة الكيان الارضى قد تمشت فى برنامج محبى السلام، ولكنها تمشت فى بطء لانها لم تستطع التغلب على العراقيل وقهر الحواجز التى اشتدت وقويت لدرجة حالت دون نماء الفكرة ذاتها . فاصبح من المستحيل أن يطالب رجال السلام بالمحافظة على الامر الواقع بضمان متبادل بين الدول

مادام أن وَحدَة الكيان التى تُضمَن بهذ الصورة لا يمكن أن ترضى العدل الدولى .
ولكن رغما من ذلك الذى طلبه الذين بشروا بعصبة الامم فان رجال السلام قد شعروا بضرورة عقد مؤتمر ثالث فى الهاى . ولقد جاء فى مذكرتهم الخاصة بذلك : « يجب على الدول أن تبرم معاهدة دفاعية لضمان السلام العالمى الوطيد الدائم باعتبار جميع أملاك كل دولة ملكا مشتركا ضرورة مع أملاك الدول الاخرى حتى أمست الآمال العامة منحصرة فى أن لا سلام للعالم بغير ضمان الوحدة الارضية لكل دولة ضماناً مشتركا بين جميع الدول » .

ان الافكار التى تلقاها محبو السلام فى أوربا عن المبشرين بعصبة الامم لم تستطع أن تجد فى مؤتمرى السلام بالهاى أى مشجع على إنمائها وتطبيقها المباشر لذلك وجدناها تجتاز المحيط وتهبط أرض أمريكا لتجد هناك مرعى خصيباً ، ذلك بأنك كنت تجد فى أوروبا الأمر الواقع الذى أملاه الظلم . أما فى أمريكا فتجد وسعة ورحابة فى المساحات . وقلة فى كثافة عدد السكان . وضيق فى المجال أمام النزعات الاستعمارية التى تدفع ممالك أوروبا لامتشاق الحسام كلما دعت ضرورة الحياة والبقاء إلى المزاحمة ، ومن هنا يتضح ان أسباب المحافظة على الأمر الواقع وتدعيمه لا تعترضها فى أوروبا نفس الاعتراضات التى تعترضها فى أمريكا . فصيغة ضمان الوحدة الارضية ذاتها تدعو الامريكانيين إلى الاعتقاد بأن تحقيقه فى الامكان على العكس من الواقع فى أوروبا .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فانك تجد فى أمريكا ، وعلى الخصوص فى أمريكا الشمالية ، نوعا خاصاً لشكل الدولة ، وهو شكل يسهل بطبيعته احترام ضمان وحدة الكيان الارضى ونريد به شكل الاتحاد بين الولايات والمقاطعات . ففى الدولة العهدية تجد ضمانين ضمان الاستقلال السياسى وضمان وحدة الكيان الارضى . وهاتان الضمانتان لا تجدهما فى الدولة السويسرية فحسب ، بل وفى الدولة الجرمانية . ولكنك مع ذلك تجدهما قبل تاريخ تكوين هاتين الدولتين العهديتين السويسرية والجرمانية فى نفس الدستور الامريكى الذي وضع فى نهاية القرن الثامن عشر

فدستور الولايات المتحدة الذى وضع سنة ١٧٨١ يقول فى المادة الثالثة منه : « ان الدول هى الثلاث عشرة مستعمرة الامريكية اللواتى أصبحن الثلاث عشرة

دولة الامريكية المتحدة اللواتى أسسن فيما بينهن بموجب هذا تحالفاً انطوى على اتفاق الغرض منه الدفاع المشترك عن أنفسهن والطمأنينة على حريتهن ورفاهيتهن العامة ، وقد تعهدن بان يتبادلن المساعدة ضد كل عنف أو كل مهاجمة يشرع فيها ضدهن »

وفضلا عما نص عليه دستور سنة ١٧٨١ فان الدستور الامريكي الصادر فى سنة ١٧٨٧ قد نص على ذات المبدأ حيث قال : « ضمان شكل الحكومة الجمهورية وضمان وحدة الكيان الارضى لكل ولاية »

ولما أعلنت نظرية مونرو لأول مرة فى بيان رئيس الولايات المتحدة الصادر فى ٢ ديسمبر سنة ١٨٢٣ شعرت أمريكا الشمالية من أقصاها إلى أقصاها بان لها استقلالا فرديا على أنها دولة واستقلالا إجماعياً على أنها قارة . وحست ان من الواجب عليها أن تدافع عن أيهما ضد أى تهديد يوجهه اليها بلد من البلدان القديمة التى كانت قد سلبت استقلال أمريكا واستعمرتها . وفى سبيل الوصول إلى الدفاع عن نفسها ضد هذا التهديد الأوروبى رأت الولايات المتحدة أن تنشىء فيما بين ولاياتها دولة عهدية حرة تؤدى بهن إلى أن يلتزم كل منهن بتأييد الأخريات دفاعا وهجوما إذا دعت الضرورة لردعادية عن السيادة أو الاستقلال أو وحدة الكيان الارضى لأى دولة أو لجميع الدول المتحدة ووقاية الاتحاد من أى تسلط أجنبي .

وإذا نحن أردنا زيادة الايضاح بهذا الصدد فقد وجب علينا أن نراجع قرارات مؤتمر (بناما) المنعقد فيما بين ٢٢ يونيه و١٥ يوليه سنة ١٨٢٦ فقد وضع هذا المؤتمر ميثاقا عاما لاتحاد دول الامريكيتين ونص على ذلك فى المواد (٢ و٣ و٢١ من الميثاق) . وقد سبق إن شرحنا هذا الميثاق شرحا مستفيضا ليعرف الضعفاء من الامم سر تغلغل الاجنبي فى قهرهم ، إلا ان الواجب يقضى علينا أن نقول ان الولايات المتحدة لم تتمكن من حضور هذا المؤتمر والاشتراك فى مداولاته لان رئيسها قد توفى أثناء الطريق ، وأما خلفه فانه لم يصل إلى بناما إلا بعد انتهاء أعمال المؤتمر . وهذا مادعا إلى بقاء هذا الميثاق فى صورة رغبة عامة أو أمل عام تتوق النفوس إلى تحقيقه ولم يبرمه غير دولة كولومبيا فراجعه بصحيفتى ٥٢٥ و ٥٢٦ . من هذا الكتاب

ولما كانت هذه الفكرة قد تولدت عن الطبيعة الامريكية فانها قد أخذت نفس

الشكل الأول فى مؤتمر ليما الذى انعقد فى سنة ١٨٦٤ وبناء على ذلك تكون أمريكا اللاتينية هى التى طالبت بضمان وحدة الكيان . وإذا كانت الولايات المتحدة قد تخلفت عن الاشتراك فى هذا العمل فما ذلك إلا لانها شعرت بأن الحمل الذى سيلقى على عاتقها من جراء الدفاع عن أمريكا كلها سيكون أبهظ من أى حمل يلقى على كاهل أى دولة أخرى ولذلك فضلت أن تكون مطلقة من القيود لتستغل فى أى لحظة تريدها نظرية مونرو ولتعمل على مقتضاها ضد أوروبا عوضاً عن أن تلتزم التزاماً محدوداً واضحاً نحو دول القارة الامريكية . ومع ذلك فان الفكرة سرت ، إذ قبل المستر ولسن أن تكون الولايات المتحدة على رأس الدول الامريكية للدفاع المشترك عن وحدة الكيان الارضى لكل دولة وذلك عند ما أعلن فى يناير سنة ١٩١٦ بواشنطون التصريح الامريكى الخاص بحقوق الامم وواجباتها ، وهو ذلك التصريح الذى كان غرضه الجوهرى الاعتراف بحقوق جميع الامم فى الوجود . ولقد فهم العالم من ذلك التصريح قيمة التلميح الذى شمل موقف الامم الضعيفة ولاسيا بلجيكا فى هذه اللحظة ، لانه لم يشر صراحة إلى ان هذا الحق ، حق الدولة فى البقاء ، يتناول جميع الدول الامريكية ويكرهها على أن تضمن بالتبادل وحدة الكيان الارضى التى هى بنسبتها قاعدة الوجود نفسه . ولكن مع ذلك فان دول شيلى وكوبا وبوليفى انتهزن فرصة المداولة فى هذا الشأن بواشنطون ليطالبن بالضمان المتبادل لاستقلال كل دولة من دول أمريكا وكل وحدة كيان أرضى ضد اعتداءات دول القارة الاخرى .

وبناء على هذا تكون فكرة ضمان الاملاك قد انتقلت أصليا من أمريكا إلى أوروبا على اعتبارها نتيجة لازمة لحق الشعوب فى تقرير مصيرها فقوبلت مقابلة عظيمة فى بادىء الامر . فلماذا قاومها الساسة إذن عند ما أذاعها فى أول عهدها محبو السلام ؟ لقد عللوا ذلك بانه راجع إلى أن وضع يد الممالك الاوروبية على أملاكها كان منظوراً اليه على أنه مغاير للعدالة الدولية . ولكن عندما أثيرت مواضيع الحيازات كلها ، وعند ما أصبح من الواجب أن تقوم وحدات الكيان الأرضى على قاعدة حرية الشعوب فى تقرير مصيرهم ، وعندما تصور الناس ان جميع الدول ستجتمع حول المائدة الخضراء على أساس واحد هو العدل ، لم يبق ثمة مجال للتأخر عن قطع

العهد بتحالف متبادل للدفاع عن وحدة الكيان الارضى بين جميع الدول .

وبهذه الطريقة تمكن مبدأ السلام الماثل فى رأى المستر ولسن من أن يستأنف العمل لتحقيق الصيغة التى أدلى بها المبشرون بعصبة الامم ، مع صبغها بصبغة مبدأ تقرير الشعوب مصيرها لتكون الصيغة القديمة أكثر انصافا وعدلا وتوازنا وهذا هو الامر الذى لم يفكر فيه أحد من هؤلاء الذين حصروا همهم قبل ولسن فى المناداة بالسيادة الارضية .

لقد وصل العالم بهذه الطريقة إلى لحظة تاريخية تأثرت تأثرا عميقا بالنفوذ الامريكى، فكان من أمر هذا التأثر أن وضع اتفاق جديد عن فكرة السلام، وهو اتفاق لا تخرج صيغته عن العبارة الآتية : « لا يمكن أن يقوم سلام إلا عن ضمان متبادل لوحدة الكيان الارضى يسبقه اجراءات عملية تؤدى بالعالم إلى أن يتطهر من مفاسد الظلم وأدران العدوان بحيث يصير وكأنه جسم بلورى »، على أن محبى السلام من الامريكانيين قد قاوموا هذا الرأى بعض المقاومة، ولكن ولسن تغلب عليهم ،ذلك بأن حزب السلام الذى كانت قاعدته الجوهرية العملية ان ليس لأحد أن يلجأ إلى استخدام السلاح قبل أن يعرض خلافه مع عضو آخر على هيئة قضائية أو هيئة تحكيم دون النص فى برنامجه على استخدام القوة فى حالة الكف عن تطبيق حكم القضاء أو قرار المحكمين لم ير أن يكون بين أغراضه ضمان متبادل بين الدول لوحدة الكيان الارضى . ولكن حزب سلام آخر يدعي اتحاد الامم الحرة قد ضمَّن برنامجه الذى أذاعه بنيويورك فى ٢٧ نوفمبر سنة ١٩١٨ فقرة جديدة هى : « طمأنينة الامم على وجودها، وحماية هذا الوجود، عن طريق توكيد هذه الحماية وتلك الطمأنينة بالقوة المتولدة عن اجتماع هيئة الدول المشتركة »

وبناء على ذلك وجدت صلة مباشرة بين الضمان المتبادل لوحدة الكيان الارضى للدول داخل الاطار الجديد المسمى عصبة الامم وبين التطبيق المبدئى للقاعدة الجديدة القائلة بحق الشعوب فى تقريرها مصيرها تطبيقا يتناول التكوين السياسى للعالم طرا

لم يبق بعدئذ مجال للتردد فى أن الذكريات الأمريكية والنفوذ الأمريكى، وقوة المبادىء الأمريكية كانت المصدر الحديث الظاهرى الذى نبتت منه فكرة المادة العاشرة من ميثاق عصبة الامم فى القرن العشرين وقد أبنا فيما تقدم ص ٣٢٠ وما بعدها نظرية وحدة الكيان فى الاسلام وقارنا بينها وبين المادة العاشرة من ميثاق عصبة الامم الحالية فراجعه، وإذا كنا قد بحثنا بعيدا فى أغوار الآراء الامريكية الخاصة بتاريخ هذه المادة عند الكلام عن الجامعة الامريكية حتى نستطيع أن نستنتج كل ما يمكن استنتاجه لرد الاشياء إلى نصابها الصحيح، فان المهم هنا أن نبين للملأ أن هذه المادة قد عصفت بها عاصفة أمريكية من الاحتجاجات العنيفة رغما من أنها مادة تردد صدى الافكار الامريكية ذاتها، واستوحت الالهام الامريكى ذاته، ولم يكن لها أصل فى المشروعات التحضيرية لميثاق عصبة الامم حتى سنة ١٩١٨، إلا فى المشروع الرسمى للولايات المتحدة الامريكية، وهو مشروع شخصى للمستر ولسن، كان فى حد ذاته مشروعا ولسنيا أكثر مما كان أمريكيا.

كلمة عن العصبة

فى عهد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

لقد أوردنا فيما تقدم موجزا عن جميع المشروعات التى وضعت فى سبيل تحقيق عصبة أمم أوروبية، وكلها لم تخرج عن حيز فكرة، هى فكرة انطوت على أغراض اهمها المحافظة على وحدة كيان كل دولة، وعلى حسن المسعى والوساطة والتحكيم قبل الحرب، الخ. ولكننا لا نود أن ندع هذه الافكار التى لم تتطور إلى أفعال تمر دون أن نعقب عليها بما انطوت عليه صحيفة الاسلام من مبادىء طبقت وسند تطبيقها بما نص عليه القرآن من آيات كريمة. ولذلك فاننا نثبت هنا أهم القواعد التى انطوت عليها معاهدة الانصار واليهود حتى نتبين منها سبق الاسلام بوضع ميثاق عصبة الامم واعلان حقوق الامم، ما كان منها مسلما وغير مسلم، على نقيض عصبة الامم اليوم التى لا تعمل إلا لحساب الدول دون الامم والشعوب.

ينقسم ميثاق الانصار واليهود إلى قسمين : قسم خاص بالمسلمين وحدهم، وقسم خاص بالمسلمين وأمم اليهود . ولـكنه يسجل فى مجموعه المبادئ الآتية :

(١) النصر والمساواة لمن تبع العصبة من اليهود . اذ قالت الصحيفة « وأنه من تبعنا من يَهُودَ فان له النصرَ والأُسْوة غير مظلومين ولا مُتَنَاصَرٍ عليهم »

(٢) اعلان الحرب على أمة مسلمة اعلان لها على جميع الامم الاسلامية . فقد قالت الصحيفة: «وأن سَلْم المؤمنين واحدة لا يُسالِم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم» .

(٣) لا نصرة لجانٍ فردا كان أو أمة . فقد قالت الصحيفة : « وأنه لا يحل لمؤمن أقربما فى هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يُؤوِيَه . وأنه من نصره أو آواه فانه عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صَرْفٌ ولا عَدْل . »

(٤) أما فى حالة الخلاف بين المسلمين وبعضهم فيجب الرجوع إلى التحكيم على قاعدة حكم الله وسنة الرسول فقد قالت الصحيفة : « وأنكم مهما اختلفتم فيه من شىء فان مرده إلى الله وإلى محمد صلى الله عليه وسلم »

(٥) ولـكن على شريطة أن تكون كل أمة مستقلة عن الاخرى إلا فى حالة الحرب فان الجميع يشتركون فى نفقتها ، فقد قالت الصحيفة : « وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين . . . . وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم »

(٦) ثم اعترفت الصحيفة بان كل قبيلة أمة ، إذ قالت : « وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم وأموالهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فانه لا يُوتِغ الا نفسه وأهل بيته ، وأن ليهود بنى النجار ويهود بنى الحرث ويهود بنى ساعدة الخ مثل ماليهود بنى عوف . . . . »

(٧) وإذا اعتُدِى على أهل هذه الصحيفة أو على بعضهم فان النصر بينهم على المعتدى فقد قالت الصحيفة : « وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة »

(٨) ولـكن من الواجب التشاور والتناصح قبل الحرب . فقد قالت الصحيفة « وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم »

(٩) ثم قررت الصحيفة احترام العهود والوعود والمواثيق إذ قالت : « وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه » هذا إلى ما جاء فى القرآن وسبق بيانه. (ص ٢٩٥ و ٢٩٦)

(١٠) ولا بد من أن تكون الحرب مشروعة إذ قررت الصحيفة : « وأن النصر للمظلوم . »

(١١) ومن الواجب احترام الجار تقديراً لقول الصحيفة : « وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم . »

(١٢) أما التدخل فى غير حالة الحرب والنُصْرة للمظلوم فلا يكون إلا بإذن ، تطبيقا لقول الصحيفة : « ولا تُجار حرمة إلا بإذن أهلها »

(١٣) وإذا خيف اشتجار أو خلاف فلا مناص من تحكيم سابق إذ قالت الصحيفة « وأن ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده فإن مَردّه إلى الله وإلى محمد ﷺ » على أن يكون التطبيق طبقاً لقوله تعالى : « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ، ولا تكن للخائنين خصيما »

(١٤) أما العدو فقد قررت الصحيفة مقاطعته قبل الحرب إذ قالت « وأنه لن تُجار قريش ولا من نصرها » لأن صديق العدو عدو .

(١٥) وأما المناطق الحرام والمحايدة فقد قررت الصحيفة الدفاع عنها إذا اعتدى عليها بقولها : « وأن بينهم النصر على من دَهِم يثرب . »

(١٦) فإذا دقت طبول الصلح والسلم فلا مناص من أن يكون للمسلمين جميعاً ولأهل هذه الصحيفة جميعا . إذ قالت الصحيفة بصدد أطرافها : « وإذا دُعوا إلى صلح يُصالحونه ويلبَسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه وأنهم إذا دَعَوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب فى الدين » ولا مناص هنا من القول بأن الشطر الأول من هذه الفقرة هو تطبيق لقوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم . » . وأما الشطر الثانى فمن قبيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

(١٧) ولكن هذه المبادئ لا تكون عائقا دون تأديب الآثم والظالم من أهل هذه الصحيفة فقد قالت : « وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم »

(١٨) ومادام مرد كل شيء إلى الله تعالى وسنة رسوله فقد وجب أن نضيف إلى كل ما تقدم الآية الكريمة التي جاءت أساس التبعية المتبادل والتضامن الانساني العالمي وضمان وحدة كيان الامم ضمانا لا تزعزعه السياسة ولا تصدعه المطامع وهي: « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فان بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فان فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ، إن الله يحب المقسطين » حتى تعرف حرب الجزاءات الذي يتقدمه الوساطة والصلح والتحكيم ، واذا لم يكن قد نص في هذه الآية الكريمة على المقاطعة المالية والاقتصادية الخ. فلان من يملك الاكثر وهو الحرب يملك الاقل وهو المقاطعة. ولكن حرب الجزاءات أو أية حرب مشروعة يجب أن تكون على أساس من قوله تعالى: « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين »

(١٩) وفي الوسع أيضا أن نضم إلى هذا الميثاق الذي تضمن صيانة حقوق الاقليات كثيراً من الآيات القرآنية التي نصت على الأخاء العالمي وعلى الاعمال الانسانية وتنظيم الهجرة والحرب المشروعة لنخرج للعالم ميثاق عصبة أمم تعجز البشرية عن الاتيان عمليا بمثله ، بل بشيء منه. فيحق قوله تعالى: « يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين. » (١)

وهناك مشروعات كثيرة عن عصبة أمم شرقية أو أسيوية انطوى عليها تاريخ الشرق ، ولكننا لا نستطيع ايراد كل ذلك هنا ، كما أننا لا نستطيع التوسع في المقارنة بين نصوص عصبة الامم الاسلامية وعصبة الامم الحالية ، ولذلك نرجىء هذا إلى ما يلي من أجزاء. والله الهادي إلى أقوم سبيل.

---

(١) راجع عصبة الامم الاسلامية من ص ٣١٢ إلى ص ٣٢٨ من هذا الكتاب.

المراجع العربية

القرآن الكريم

تفسير القرآن الحكيم للشيخ رشيد رضا .

تفسير الطبرى : جامع البيان فى تفسير القرآن لابي جعفر محمد بن جرير الطبرى

الكتاب المقدس أى كتب العهد القديم والعهد الجديد الطبعة الامريكية .

زاد المعاد فى هدى خير العباد لشمس الدين أبى عبد الله الدمشقى المعروف بابن القيم الجوزيه

سيرة سيدنا محمد رسول الله المعروفة بسيرة ابن هشام لابي محمد عبد الملك بن هشام .

الطبقات الكبرى ، لمحمد بن سعد كاتب الواقدى

المغازى لابي عبد الله محمد بن عمر الواقدى

تاريخ الامم والملوك لابي جعفر محمد بن جرير الطبرى طبعة المطبعة الحسينية .

فتوح البلدان تأليف احمد بن يحى بن جابر البغدادى الشهير بالبلازرى طبعة شركة طبع الكتب العربية — مطبعة الموسوعات بشارع باب الخلق بمصر سنة ١٣١٩ وسنة ١٩٠١ م .

حياة محمد الطبعة الثانية للدكتور محمد حسين هيكل بك

الاسلام والحضارة العربية تأليف محمد كرد على

علم الدولة للمؤلف جزء أول وثان وثالث ورابع .

خلاصة تاريخ العرب تهذيب ترجمة العالم سيديو طبعة مطبعة محمد افندى مصطفى بحوش آدم سنة ١٣٠٩ هجرية

الاحكام السلطانية والولايات الدينية تأليف أقضى القضاة أبى الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى المتوفى سنة ٤٥٠ هـ

وقاية الرواية فى مسائل الهداية تأليف الامام برهان الشريعة محمود بن صدر

الشريعة عبد الله المحبوبى من علماء القرن السابع الهجرى والقرن الثالث عشر الميلادى (سنة ١٢٨٠)

الهداية فى شرح البداية للامام برهان الدين أبى الحسن على بن أبى بكر بن عبد الجليل الفرغانى المرغيناني الرشداني (١١٩٦)

الاحكام السلطانية للماوردى طبعة مصر سنة ١٩٠٩ م (١٣٢٤ ه)

الدستور المصرى — أمر ملكى رقم ١٩٢٣ بوضع نظام دستورى للدولة المصرية .

اهم المراجع

ننشر فيما يلي أهم المراجع الاجنبية مرتبة حسب الحروف الأبجدية

A

Academie de droit Internatio. nal : Recueil des Cours 15 V . 1923-1926

Adm (Paul) L ' esprit de Miranda

Alvarez Alejandro Le droit international americain

Aquin (S[t] Thomas d') De Regimini principium - Somma.

Aristote Politique

Artin (Yacoub Pacha) Contribution à l 'étude du blason en Orient

Augustin (S[t]) De Civitate Dei

B

Basdevant L'action coercitive anglo-germano-italienne contre le Venezuela.

Bacon : Essai de morale - De la Souveraineté et de l'art de commander

Barthélemy et Duez : Traité de D[t] . Constitutionnel ,

Batiffol Les premiers Chretiens et la guerre

Baudrillard (Henri) : Jean Bodin et son temps ; Des idées qu'on se faisait au XIV siècle sur le droit d' intervention du Souverain Pontife en matière politique (Revue d'histoire et de littérature religieuses)

Bausanger : Les théories philosophiques de l'Etat .

Beaucourt (de) Histoire de Charles VII

Bellarmin : Controverses . De Romano Pontifice . De Summa Pontifice

Benoîst (Charles)	La crise de l'Etat Moderne L'influence de Machiavel
Beudant (Charles)	Le droit individuel et l'Etat .
Bèze (Théodore de)	Le droit des magistrats sur leurs sujets
Bittremieux	Lessius et le droit de guerre
Blakey (Robert)	The History of political littera - ture (1855 .)
Bluntschli	Théorie générale de l'Etat . -Le droit international codifié
Bodin (Jean)	Les six livres de la République
Bœhmer :	La période Carolingienne .
Bœgner (Marc)	La Reforme et le Dt . Interna - tional .
Bonal (de)	Du principe constitutionnel.Théo- ries du pouvoir politique et religieux
Bonet (Honoré)	L' Arbre des Batailles
Bossuet	Politique tirée del'Ecriture sain- te ; Premier avertiesement aux protestants sur les lettres du Ministre Jurieu ,
Brum (Baltazar)	La doctrine du large arbitrage
Bullinger :	Du Testament ou Contrat uni - que et èternel de Dieu .
Burlamaqui (J . J .)	Principe de doit politique .

C

Calvin (J . J .)	Institution Chrétienne — Lettres catéchisme .
Calvo (Charles)	Le droit international
Carrère (J .)	Le Pape
Cartier (Alfred):	Les Idées politiques de Théodore de Béze .

Centre Européen de la dotation Carnégie	Recueil des conférences ,
Cèsaŕ (Jules)	Mémoires .
Charmont .	La renaissance du droit naturel
Chateaubriand :	Genie du Christianisme
Comte (Auguste)	Cours de philosophie positive
Cougny ;	François Hotman , La France -Gaule
Ciceron :	de Republica , de officiis , Pro Milone. Le devoir .
Crucé (Emeric)	Le Nouveau Cinée
Cruchaga (Miguel)	Notions de droit international

D

Dante	De Monarchia - De Convito
Defourny	Jeanne d'arc et le d . des gens
Diodore de Sicile :	Mémoires
Doumergue :	Calvin fondateur de la liberté moderne - Jean Calvin
Dnbois (Pierre)	De Recuperratione terre Sancta
Dreske :	Zwingli et le drot naturel
Duguit :	La Doctrine allemande de l'auto limitation de la Souveraineté de l'Etat - Traité de droit constitutlonnei
Duparc (Jaque Fouques)	Protection des minorités
Duplessis- Mornay:	Vindiciæ contra tyrannos - Memoires et correspondanceas.
Dupont - White :	L'Individu et l'Etat .
Duval :	De la paix de Dieu à La paix de fer

E

Ecole libre des sciences Politiques :	La philosophie de la Révolution Française dans les annales , 1897
Ehrhard	La Notion du droit Naturel Chez Luther

Le sens de la révolution réligieuse et morale accomplie par Luther

Esmein — La théorie de l'intervention internationale chez quelques publicistes français du XVIe siècle

Eusèbe — Histoire ecclésiastique

F

Flach — Origines de l'Ancienne France

Franck « A » — Philosophes Modernes, étrangers et français

Frédégand — Les Tiers Ordres de St Francois d'Assise

Fred (Pollock) — Histoire de la science politique

Froissart : — Chroniques

Fustel de Coulanges : — La cité antique ;
Histoire des institutions politiques de l'ancienne France .

G

Garner . — Recent developpement International

Gautier (Léon) — La chevallerie

Gerber ; — Fondement du droit de l'Etat allemand

Gennep (Arnold Van) — Traité comparatif des nationalités

Gentilis (Alberic) — De Jure belli

Gierke (Otto Von) — Les théories politiques du Moyen - âge

Girard (F) — Textes de droit Romain

Giraud (Charles) — Le traité d'Utrecht .

Gonnard (R) — Histoire des doctrines économiques

Goodman (Christophe) — Comment les pouvoirs super - ieurs peuvent être obeis de leurs sujets .

Goyau (G) — l'Eglise Catholique et le droit des gens

Grotius ('Hugo) — De jure belli ac pacis.

Guani (A) — La Solidarité international de l'Amérique latine

Guizot — L' Eglise et la société chretienne

H

Haller — Restauration de la science poli tique

Hancke ; — Bodin , ein Studie über den , Begriff der Souverântat .

Harvard theological Review

Hastings — Dictionary of Bible

Hauriou — Principes de droit public ,

Hayman (Franz) : — La philosopgie sociale de J . J Roussean

Herder ; — Philosophie de l'histoire de l'humanité .

Hicham (Abd El Malek Ibn) — Biographie de Mahomet

Hildebrand — La Philosophie de I,Etat ,

Hoffding (Harold) : — Rousseau et sa philosophie,

Homo (Léon) — Les iustitutions politiques ro - maines — de la cité à l'Etat

Hotman (Français de) : — Franco — Gallia .

Hundeshagen : — Uber den Einfluss des calvinis mus — Berne 1842

J

Janet (P ,) — Histoire de la science Politique dans ses rapports avec la morale

Jellinek — L'Etat moderne et son droit - Déclaration des droits de l'homme

Jurieu — Soupirs de la France esclave — Lettres Pastorales

K

Kant — Critique de la raison pure , — Critique de la raison pratique— Critique du jugement .

Kelson (Hans) — Staatslehre Dante 's — Aperçu d'une théorie Générale de l'Etat.

Knox (J) — Le premier son de trompette contre le monstrueux gouvernement des femmes .

Komernichi — L'integrité territoriale dans le Pacte de la Societé des Nations

Kosters — Les fondements du droit des gens

Krabbe (Hugo) — La Science de la Souveraineté de l'Etat . l'Etat de droit (Recueil des cours - Academie de droit International T 13)

L

Laberthonnière — Pouvoir Temporel de l'Eglise

La Boulaye — L'Etat et ses limites,

La Calvière (Maulde) . — La diplomatie au temps de Machiavel

Lactance	Les institutions Divines
Lapradelle (A . de)	Les principes généraux du droit International .
Lasson	Philosophie de l'Etat .
Laurent	Etude sur l'histoire de l'humanité
Le Bon (Gustave)	Les civilisations anciennes . Psychologie des Peuples .
Le Fur(Louis)	Etat fédératif et confédération d' Etats . Races . Nationalités , Etats .
Legnano	Conception de l'état de nature
Leibniz	Codex Juris gentium - Séparation entre le droit naturel etla morale dans les relations des peuples
Liépman	La Philosophie de l'Etat .
Lureau (Henri)	Les doctrines démocratiques chez les écrivains protestants français .
Lucas (Elie)	Commentateurs de Wolff
Luther	Des autorités séculières — Œuvres .

M

Machiavel	Le Prince — Discours sur Tite — Live
Mallarmé	Etude sur Wolff et Vattel
Mandelstam	La protection des minorités (Recueil des cours 1923-p.367-519 Le sort de l'Empire ottoman .
Mancini (Jules)	Bolivar et l'émancipation des colonies espagnoles
Martens	Précis du droit des gens moderne de l'Europe - Nouveau Recueil des traités
Méaly	Les publicistes de la Réforme

Meaux (Vicomte de)	Les lettres religeuses en France au XVIe . s
Michel « Henri »	L'Idée de l'Etat .
Mirot	La politique pontificale et le retour du Saint Siège à Rome en 1379
Monceaux (P .)	Saint Augustin et la guerre
Montesquieu	L'Esprit des lois —

N

Nys	Le droit Romain et le droit international . Les théories politiques et le droit international- Origines du droit international- Etuds sur le droit international Influence des théories de l'état de nature sur le droit international - Le droit de guerre et les devanciers de Grotius, Droit International et droit politique .

O

Olive	Etude sur Wolff
Oppenheim	International Law
Orzabal de la Quintana	Le panaméricanisme et son évolultion recente

P

Pao (Siou Tchoane)	Le droit des gens de la Chine antique
Paul	Lettres aux Romains .
Phillimore	Droit et dévoir des Etats.
Pillet	Les Conventions de la Haye
	Recherches —
Pissard	la guerre sainte en pays chretiens

Politis	La Justice intérnationale - Essai sur l'origine et le develop pement des théories canoniques
	Des limitations dela souveraineté
Pontanias	De Principe
Puffendorf	Droit naturel et droit Inter na - tional .

R

Ralston	Ledroit international de dèmocratie
Rambaud	l'Empire Grec au Xe siècle
Rawlinson	Inter course between India and Weastern World.
Revon	l'arbitrage international - Paris 1892
Revue de la critique religieuse .	
Ribot (Théo)	L'hérédité psychologique .
Ridder « J . de »	La liberté de Conscience en droit international
Roger « A »	l'Eglise et l'Etat à Genève du vivant de Calvin et Eug . Choisy
	La théocratie à Genèvè au temps de Calvin .
Romanet « de »	Princeps. Pacis - l'idée de paix dans l'Evangile et chez les — premiers Chretiens
Rosting	Protection des minorités dans la Société des nations
Rougier « A »	La Théorie de l' intervention d'humanité .
Ruyssen (Thèodor)	De laguerre au droit-Les minorité d'Europe et la guerre mondiale ,

S

Saldana	la defense sociale universelle

Salvioli	la Conception de la Guerre juste d'après les auteurs anterieurs à Grotius
Schlumberger (G)	Un empereur byzantin au Xme siècle , Nicephore Phocas
Schmidt « Dr Alfred »	Nicolas Machiavelli
Semichon	la paix et la trêve de Dieu-Paris. Didier 1857
Siemondi	Histoire des Républiques italiennes au Moyen-Age.
Skabalanovitch (N)	l'Etat et l'Eglise
Strabon	Mémoires .
Suarès	De Charitate-De Legibus
Sully	Mémoires

T

Tacite	Des Annales , des histoires, des mœurs des germains
Taine	la litterature anglaise
Taube	le Christianisme et la paix internationale -Le Christianisme et l'organisation de la paix internationale ,
Tertullien	Apologétique
Traverse	Le droit pénal international

U

Urrutia « Francesco José»	Evolution du principe d'arbitrage

V

Vanderpol	La doctrine scolastique sur le droit de la guerre .
Vattel	Le droit des gens
Vesnitche	Le droit international dans les rapprorts des slaves mèridionaux au Moyen - Age

Victoria	De Bello - Potestate Civili
Vigié	La Gaule Franque de François de Hotman
Visscher « Charles de »	La stabilisation de l'Europe
	Le droit des Cammunications internationales et la codification du droit international

W

Ward	An Enquiry
Weathon	Elément du droit international.
	La démocratie et le protestantisme
Weiss	Traité de droit international privè
Westlake	Chapters in international law.
Will	La liberté Chrétienne.
Willougby	Les anciennes théologies dans l'Ancien Continent.
Wisvanatha (P .V)	international law in ancient India

Z

Zeballos	La nationalité

فهرست الجزء الاول

من

عصبة الأمم

أو التاسع من علم الدولة

